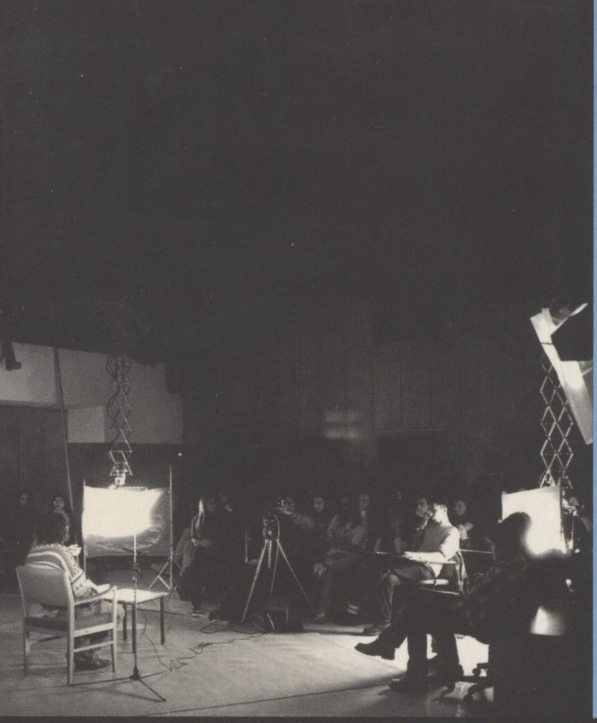
2007 110

Toplum ve Bilim



ELEŞTİREL TEORİ'YE YENİDEN BAKMAK

Eleştirel Teori'nin Türkiye mecrası	Şükrü Argın
Modern hukuk devletinin eleştirisi: Neumann ve Habermas	Levent Köker
Habermas: Kantçı projenin eleştirel gücü	Devrim Sezer
Habermas ve sosyal hakların meşruiyeti	Ayşen Candaş Bilgen
"Alem Kitsch Olmuş, Biz N'apalım." Adorno, kültür, sanat	Hasan Ünal Nalbantoğlu
Weimar entelektüelleri polisiye okuyor	Aykut Çelebi
Peygamberâne ve "geveze"? Ernst Bloch ve Eleştirel Teori	Tanıl Bora
Frankfurt Okulu ve tekno-bilim eleştirisi	Adile Arslan Avar
Eleştirel Teori'nin "diğerleri"nden Leo Lowenthal	Beybin Kejanlıoğlu
Eleştirel Teori'de bir özgürleşme aracı olarak sanat	Gaye İlhan Demirkol
Bir yönetim ve maliye düşüncesi olarak kameralizm	Ceyhun Gürkan
Türkiye'de göçmen antipatisinin etnikleştirilmesi	Cenk Saraçoğlu
İran ilkokul ders kitaplarında din ve yurttaşlık	Güliz Kendirci

Toplum ve Bilim

SAYI 110 • 2007

Ahmet Çiğdem
Bu sayıda... 3

Şükrü Argın
Nihayet, tam zamanında, fakat... "Eleştirel Teori"nin Türkiye mecrası 8

Levent Köker
Modern hukuk devletinin eleştirisi bağlamında Neumann ve Habermas 36

Devrim Sezer
Yurttaş-filozof olarak Habermas: Kantçı projenin eleştirel gücü 47

Ayşen Candaş Bilgen
Habermas ve sosyal hakların meşruiyeti 62

Hasan Ünal Nalbantoğlu
"Âlem *kitsch* olmuş, biz n'apalım."
Adorno, kültür, sanat 83

Aykut Çelebi
Weimar entelektüelleri polisiye okuyor 119

Tanıl Bora
Peygamberâne ve "geveze"?
Ernst Bloch ve Eleştirel Teori: Akrabalıklar ve mesafeler 132

Adile Arslan Avar
Aydınlanmaya karşı *Aydınlanma*, Akılcılığa karşı *Akılcılık*:
Frankfurt Okulu ve epis emolojik tarih geleneğinde tekno-bilim eleştirisi 153

Beybin Kejanlıoğlu
Eleştirel Teori'nin "diğerleri"nden Leo Lowenthal 181

Gaye İlhan Demirkol
Eleştirel Teori'de bir özgürleşme aracı olarak sanat 200

Ceyhun Gürkan
Kameralizm: Modern yönetim ve maliye düşüncesinin doğuşu ve gelişimi 216

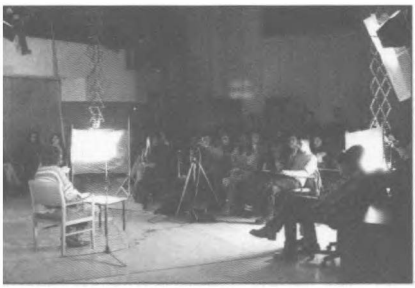
Cenk Saraçoğlu
Yeni disimilasyonist milliyetçilik 247

Güliz Kendirci
Devrim sonrası İran ilkokul ders kitaplarında din ve yurttaşlık 262

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 304

Toplum ve Bilim

DÖRT AYLIK DERGİ



KAPAK: Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI: Xurban_collective, Ulus Baker

DÖRT AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ
İsmet Tanıl Bora

YAZI KURULU
Fethi Açıkel
Suavi Aydın
Ulus Baker (1960-2007)
Ahmet Çiğdem
Necmi Erdoğan
Refet Gürkaynak
Alev Özkazanç
Mithat Sancar
Semih Sökmen
Yüksel Taşkın
Nilgün Toker

YAYIN DANIŞMA KURULU
Ayşe Buğra
Ahmet İnsel
Huricihan İslamoğlu
Orhan Koçak

YAYIN SEKRETERLERİ
Asena Günal
Kerem Ünüvar

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
İsmet Tanıl Bora

KAPAK VE SAYFA DÜZENİ TASARIMI
Özlem Özkal
Ali Artun
Ümit Kıvanç

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

MONTAJ
Şahin Eyilmez

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Sena Ofset

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

BİRİKİM YAYINLARI
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han
Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel. 212.516 22 60 • Fax: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayınlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.

Bu sayıda...

En başından, eğer artık pazar ilişkilerinden kaçabilecek, devlet tahakkümüne karşı özgürleşebilecek ve akademik iğvaya karşı bağışıklık kazanabilecek bir teori yoksa ve her teori birbiriyle acımasızca ve kapitalist pazarın ilkeleriyle uyum içerisinde görkemli bir rekabetin içerisinden süzülerek geliyorsa; her teori, pazarın ve devletin eşit bir biçimde söz hakkına sahip olduğu "mecburî düşünme alanları"nda sunulmaya elverişli bir kılığa bürünmüşse, en önemlisi de, bütün teoriler neredeyse kusulacak bir sözde-kültürlenmenin nesnesi olarak ezberlenip tekrar ediliyorsa, Eleştirel Teori'yi ya da ondan daha farklı, belki daha fundamentalist bir teoriyi bile bu kaderin dışında değerlendirebilmek için insanın elinde gerçekten çok sağlam gerekçeler olmalı. Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'in giriş bölümünde yer alan ve buraya kadar serbest bir değerlendirmeyle dile getirilen yargılarının taşıdığı kötümser ruh, yalnızca kendi üzerine düşünümün parlak bir örneği olmasa gerektir. Adorno'yu takip etmeyi sürdürürsek, eğer bir zamanlar "eleştirel olan"ın, şimdi sistemik ve kurumsalın araçsallaştırımının bir vâsıtası, uyumlanmanın temel girdisi ve entelektüel haklılaştırımın (belki yine de) özgül bir sermâyesi biçiminde hayat bulabildiğini ve ancak bu çöküş hikâyesinde, teoriyi hâlâ hayatî kılan bir momente geri dönebileceğimizi var saymalı mıyız? Ve sonunda, Eleştirel Teori her şeye rağmen bir bağışıklık imâsı içerir ve her zaman uyumlanmaya karşı bir rezonans barındırır.

Şimdiden not edelim; Eleştirel Teori her şeye rağmen bir bağışıklık imâsı içerir ve her zaman uyumlanmaya karşı bir rezonans barındırdığı iddiasındadır. Frankfurt Okulu'nun, Enstitü'nün bir gün muzaffer sovyetlere devredilmesini sağlayacak kuruluş amacı da; Horkheimer'in Enstitü direktörü olduktan sonra hazır bilincin dolaysız verileri olarak idealizm ve materyalizme ve en önemlisi de "Teori"yi istimlâk edenlerce vakit geçirmeksizin Diamat'a dönüşecek ortodoks marksizme karşı bir mesafe kazanma çabası da; Eleştirel Teori'nin oldukça avangard bir tu-

tumla bütün disiplinlerin kazanımlarını, bu disiplinlerin tekil kurulum mantıklarına indirgemeden kullanma ısrarı da; özneyle nesne arasındaki yarılmanın haklılaştırılmasının, özneyi ve nesneyi bir araya gelemeyecekleri bir kutupsallığa ittikten sonra, öznenin ve nesnenin haklarını korumak üzere fenomenolojik bir öznellik ve ampirik bir nesnelliğin çıkmazlarına işaret etmesi de; "yeni dünyaya" zorunlu göçten sonra aydınlanmanın diyalektiğinin götürdüğü ama bir türlü bırakmadığı uçurumun yarattığı tehdidin, kültür endüstrisinin akla, bilime ve sanata yönelttiği muazzam saldırının karşılanması da; 1968'in çalkantılı günlerinde, harekete dâhil olmak ya da müstenkif kalmak arasındaki kararsızlığın yarattığı kararmanın ahlâken bastırılması da, nihayet kuğunun son şarkısı olarak Adorno'nun estetik "resignation"u da burada ve şimdi yeniden karşılaştığımız tarihsel sorunları aşmaya yönelik bir çabaydı. Sırayla söylersek, devrimci öznenin hareket yasalarını belirlemek; teorinin gerçeklik karşısındaki durumunu ve konumunu bir öncelik ve üstünlük olarak kurmak yerine, gerçekliğin nesnel belirlenimlerini teorinin sağladığı araçlarla yargılamak; bu gerçekliğin daha iyi bir dünyaya dönüştürülmesinin imkânlarını da, imkânsızlığını da aynı soğukkanlı yüzleşmeyle karşılamak; kavramın gücünü ortaya çıkarmak üzere büyüsünü gidermek; Kant'ın teoride doğru pratikte yanlışını, doğruyu ve yanlışı dolaysızlığın ve somutun içerisinde keşfetmek, ama bir kere oraya düştüklerinde, doğru ve yanlışın kendi kavramlarındaki bütünlük talebinden de vazgeçtiklerini belgelemek; Hegel'de tine doğru organik bir biçimde evrilen özdeşlik tutkusunun, hakikâti bastırdığını, öznenin kendisinin sönümlenmesine direnmeye bile fırsat bırakmadığını dile getirmek; ilk ve son felsefelerin, oluşumun ve bitimliliğin diyalektiğini kavrayamadıklarını, sadece kendilerine borçlanarak düşünümü tamamladıklarını ve jargona dönüştüklerini söylemek ve nihayet belki dünyanın olduğundan daha fazla olamayabileceğini, daha fazla olabilme imkânını 'olurken' zaten tükettiğini söylemek cesaretini göstermek. Kavramlarla kavramsal olmayanı, özdeşliklerle özdeş olmayanı ve daha fazla teoriyle pratiği hedeflemek.

Eleştirel Teori'nin üyeleri, devrimin kurucu öznesi olarak proletaryanın güçten düşürülmesine, nasyonal sosyalizm ve Stalinizmin yükselişine tanıklık ettiler. Amerika yılları, Okul'un bütün sosyolojik içgörüsüne yayılan ve anti-semitizm ve otoriteryan kişilik üzerine ampirik çalışmaları da yönlendiren ve sonuçta esas olarak tek-boyutlu insan ve "sevk ve idare toplumu" (the totally administered society) analizini doğuran tecrübeyi yarattı. Avrupa'ya döndükten sonra belki bütün "tanıklık deneyimi"ni bitiren bir dönüm noktası olarak Auschwitz'i sonradan yaşadılar – insan daha fazlasına tanıklık edemezdi. 68'i Marcuse'nin aksine, Horkheimer ve Adorno'nun pek fazla heyecanlanmadan karşılamış olmalarında ve dönüşten sonra Almanya'nın restorasyonuna katkıda bulunmalarında, bu taş kesilme hâlinin etkisi vardı muhakkak. Eleştirel Teori, başından beri tarihsel dinamiğin uygarlıktan çok barbarlık lehine çalıştığına dair bir inancın vargılarıyla iş görmekteydi. Horkheimer tarafından orijinal formülasyonunda da, kendi normatif temellerini inşâ

eden, geçerlilik ve güvenilirlik türetmekten çok, özgürleşime ve yapabileceklerine yönelik talep ve iddialarını önplana çıkartan bir tavır mevcuttu. Ortalık yangın yerine dönmüşse, ki kesinlikle öyleydi, teori bu yangından, üstelik eline sık sık tutuşturulan "ilk kurtarılacaklar listesi"ni görmezlikten gelerek, sadece sezgilerine güvenerek, ne kurtarabilecekse kurtarmaya bakmalıdır, yapabileceği şey budur.

Eleştirel Teori içerisinde zaman zaman açığa çıkan, "teorinin kibri" ve "pratiğin vicdanı" arasındaki çatışmayı anlamlı kılmanın (çünkü, teoriyle pratiğin bu kadar ayrıştığı bir dünyada ikisini bir araya getirmek, sözgelimi, aklı proletarya yerine devrimci dönüşümün öznesi kılmak gibi safiyâne bir niyetle gerçekleşmiyor) bir yolu tekil tecrübeler üzerinde daha fazla kafa yormak olmalı. Horkheimer'in direktörlüğünde Enstitü için çizilen program, uluslararası işçi hareketinin gerekllikleri ve ihtiyaçları doğrultusunda oluşacak bir hareket kılavuzundan çok, yâni pratiği öncelemekten çok, teorinin esas hayat alanı olarak kurulmasını amaçlamaktaydı. Böylece Frankfurt Okulu'nu Café Marx olmaktan çıkaracak ilk adım da atılmış oldu. Zaman içerisinde etkinliği ve etkisi giderek azalan Marksist angajman, geleneksel Alman idealizmi içerisinde şekillenmiş bir problematikle yer değiştirecekti; bilinen ifadesiyle, politik ekonominin eleştirisinden, Weberci "anlam" ve "özgürlük kaybı" temalarının baskın olduğu bir felsefî ve kültürel eleştiriye geçiş sağlandı. Adorno ve Horkheimer'in neredeyse bütün Enstitü tarafından heyecanla beklenen, sonradan *Aydınlanmanın Diyalektiği* olarak cisimleşen projeleri, bu geçişin kitâb-ı mukaddesi olarak hayat buldu. 60'ların sonunda, bu belirlemeler, *Minima Moralia*'daki vicdanî kanama ve ömrü boyunca düşüncesini bütünüyle kabullenemediği konumlarda ifade etmesi gerçeğiyle karşılaştırıldığında, acımasız da olsa, teorinin kibrini temsil etmek Adorno'ya, pratiğin vicdanını dile getirmekse Marcuse'ye kalacaktı.

Bu ikilem, her durumda cevaplanması gereken sorunlar yaratmaktadır ve Eleştirel Teori'nin mirası, bugün belki en çok bu ikilem dolayımında ve üzerinde düşünülerek faydalı olabilecektir. Horkheimer tarafından çalışmaları şüpheyle karşılanan Habermas'ın, Eleştirel Teori'yi normatif temeller üzerinde yeniden inşâ etme projesinin, yıllar sonra tıpkı Horkheimer gibi liberal demokrasi ve "özgür dünyanın" kazanımlarını korumaya çalışan bir girişim olarak sonuçlanması, belki bir bakıma bu mirasın "yerindeliği tartışmalı" kullanımının bir örneğidir. Adorno'da somutlaşan ve düşünen tekil bireyin özgürlüğünü her şeyin üzerine koyan minimal etiğin sağladığı konformizmle, Marcuse'nin temsil ettiği vicdanın, ileri kapitalist toplumların takviyesine şartlandırılan radikalizmi arasında bir yerde bulunmanın savunulacak bir tarafı olmasa gerektir. Teorinin kibri, daha fazla teoriyle sağlanabilecek bir düşünme alanı sunmadığı gibi, pratiğin vicdanı da, insanın evinin önünü temizlemeyi bile garanti edemeyebilir artık. Fakat sonuçta, Adorno'nun epistemolojik aristokrasisi ve Marcuse'nin ütopyan aktivizmi ayrı ayrı ve tek başlarına, onların buluşmalarını istediğimiz durumdakinden daha anlamlı bir tutamak oluşturmakta değil midir? Nitekim Adorno hayatının sonuna doğru, "düşünen insanın

gözüne doğan mutluluk, insanlığın mutluluğudur... düşünce, mutsuzluğu tanımladığı yerde bile, mutluluktur" der; Marcuse ise oldukça erken bir tarihte, Horkheimer'in metni (1937) kadar bilinmese de, "Felsefe ve Eleştirel Teori" başlıklı makalesinde (1937) "materyalizmi doğru sosyal teoriye bağlayan iki temel öge vardır; insanın mutluluğunu hedef almak ve bu mutluluğun ancak varoluşun maddî şartlarının dönüşümüyle elde edilebileceğine inanmak" diye yazar.

* * *

Toplum ve Bilim, bu sayıda "Eleştirel Teori" başlıklı bir dosya sunuyor. Dosyadaki yazılar, Eleştirel Teori'nin son yıllardaki ele alınma biçimlerine, eleştirel mirasın farklı disiplinler ve eğilimler tarafından verimli kılınma çabalarına paralel bir seyir izlemektedir. Teorinin kendi üzerine bir refleksiyondan çok, teorinin açılımlarına ve bu açılımların sonuçlarına yönelik bir değerlendirme isteminin ağır bastığı bu tutum, aslında salt tekil tercihlere dayanan ya da katışıksız akademik gerekçelerden kaynaklanıyor olamaz. Teori ve pratik, düşünce ve gerçeklik, özne ve nesne arasındaki mesafe, bütüncül her düşünsel girişimin nefesini tıkayacak kadar açılmış duruma gelmişse, gerilemek kaçınılmazlaşır. Bu bakımdan dosyanın eksik bıraktığı şeylerden birisi, şüphesiz, teorilerin neye yaradığı konusundaki esaslı problematiğin, belki biraz da bu nedenlerle, üzerine gidilmemesidir.

Hayatı boyunca bu konuda "ses vermeye" çalışan arkadaşımız, *Toplum ve Bilim* dergisi yayın kurulu üyesi, 15 yıldır yazılarıyla ve derginin yol haritasının çıkartılmasındaki katkılarıyla, düşünceleriyle, sıcacık kalbi, kişiliği ve *kendisiz*, *bedensiz* insanlığıyla hep yanıbaşımızda yer alan ve hep yanımızda kalacak olan Ulus Baker'i 12 Temmuz günü kaybettik. Eksikliğini sadece *Toplum ve Bilim* dergisi olarak değil, istisnasız bütün tefekkür âlemi olarak duyacağımız o harikûlade insanın göçüp gitmesinin bizim için ifade ettiği şey, salt bir yakının kaybedilmesinden duyulan hüzünden elbette daha fazladır; acımızın ve kaybımızın büyüklüğüne dair ne söylense azdır. Bu dergi, onun varlığının aydınlattığı diğer bütün mecralar gibi, eksikliğini şimdiden ziyadesiyle hissetmektedir.

Aziz hâtırası önünde saygıyla eğiliyoruz.

Toplum ve Bilim dergisinin önümüzdeki nüshası, Ulus S(edat) Baker'e, onun felsefî ve sosyolojik ilgilerinin çeşitliliğine dair yazıları ihtiva edecektir. Bu nedenle Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun, Ulus Baker'in vefatı nedeniyle uzun yıllar birlikte çalıştıkları, iş ve zihin arkadaşlığı yaptıkları, yoldaşlık ettikleri ODTÜ Sosyoloji bölümünde tertib edilen toplantıda yaptığı konuşma metni başta olmak üzere, bu minvaldeki yazıları önümüzdeki sayı yayınlamanın daha doğru olacağını düşündük. Burada tekrar ilân etmek isteriz ki, benzeri istikâmetteki katkılar için *Toplum ve Bilim* sayfaları açıktır.

AHMET ÇİĞDEM

MÜBECCEL KIRAY
(1923-2007)

Mübeccel Kıray, kendi kuşağının ve o kuşağının oryantasyonunun bir sonucu olarak, 1945 sonrasında sosyoloji ve siyaset biliminde baskın bir eğilim haline gelen işlevselciliğin teorik ve metodolojik ilkelerini benimsemekle birlikte, bu ilkelerin Türkiye gerçekliğine uygulanması sırasında ortaya çıkacak muhtemel sorunların farkına varması ve bu farkındalığı, "tampon kurum" (yahut mekanizma) kavramında ortaya çıktığı üzere temellendirmek istemesi nedeniyle Türk sosyolojisinin özgün isimlerinden birisi sayılmalıdır. Bu özgünlüğün, şahsî siyasal tercihlerine rağmen, sosyolojik düşünüşünün temel belirleyeni olmaması ise hem kendisi hem de sosyolojik müdahalesi adına önemli bir fırsatın kaçırılması sayılabilir. Araştırma nesnelerine, bu nedenle, bir eksikliğin, yetmemezliğin, olmamışlığın ve gelişmemişliğin örneği olarak bakmaktadır. Türkiye'deki "toplumsal değişme" literatürünün önemli figürlerinden ve aynı zamanda kent sosyolojisinin ustalarından birisi olması hasebiyle her zaman hafızalarda ve bu damardan beslenen öğrencilerinin hatıralarında yaşayacaktır.

G E L E C E K S A Y I L A R D A

Ulus'un öğrettikleri

Felsefe tarihini başka türlü düşünüp kurmak... Delleuze'ün mirası ve ötesi... Negri'yi izlemek... Spinoza'yı (yeniden) okumak..., Psikanalize yamuk bakmak... Felsefeyle edebiyat, edebiyatla felsefe... Tarde... Görsel akıl-görsel bilgi... Video, film ve görsel sanatlarla düşüncenin ilişkisi... Bu izlekler 12 Temmuz'da yitirdiğimiz Ulus S. Baker'in uzun zaman boyunca "uğraştığı", şehvetle akıl yorduğu, sosyal bilimleri, sosyal bilimin nesnesini yeniden, epistemolojisini sürekli "kurcalamak" üzere emek harcadığı çeşitli tartışmalara açılıyor. Önümüzdeki sayıda merhum Ulus Baker'in ilgilerini, düşünce izleğini etkileyen, onu kendileri üzerinde "düşünme" çekicilikleriyle "bağlayan" konulara odaklanan bir sayı planlıyoruz.

Sınıf

Sınıflar: nerede, nasıl teşhis edilebilir? 'Ortodoks' sınıf analizlerinde bir 'sorun' varsa... Globalleşme 'çağında' sınıflar nasıl kategorize edilebilir? Emek süreçlerinin, 'çalışma'nın sınıfların teşekkülündeki yeri ... Sınıf ve kimlik arasındaki ilişki nasıl tasavvur edilmeli? Sınıfların toplumsal yeniden üretim matrisleri ve sınıf kültürleri... Türkiye'de sınıfsal ayrışmanın fenomenolojisi... Bu ilgilerle, Türkiye'de sınıf analizinin 'klasik' şemalarının kritik tahlilini yapmak, keza 'özgün' sınıf şeması/analizi önerilerini tartışmak gerekiyor...

Nihayet, tam zamanında, fakat...

"Eleştirel Teori"nin Türkiye mecrası

*Şükrü Argın**

> İlk başarısızlıklarımız ve zincirlenişleri, bizde ilk morsus conscientiae'yi, güceniklik duygusunu uyandırmaya başlar. Ya her şeyi yapamayacağımızı ya da olayların her zaman hizmetimizde olmadıklarını fark ederiz. Kesinlik duygusunun kayboluşu, böylece umut ve kaygı duygularını uyandırmaya başlar. [...] Topyekun baktığımızda, hâlâ umut kutbunda yoğunlaşmış durumdayız, kaygı kutbunda değil... [...] Ama gittikçe sükunetimizden kaybederek; çünkü tehlikeler yaklaştıkça belirginlik kazanır ve başarısızlıklarımız birikir. Buna paralel olarak, kaygı, ağır ağır yükselir. Nihayet o akşam anı, kaygının umutla eşitlendiği o an gelir.
>
> ULUS BAKER[1]

> [D]üşünce mutluluktur, mutsuzluğun hüküm sürdüğü yerde bile; düşünce, mutsuzluğu dillendirerek mutluluğa ulaşır.
>
> THEODOR W. ADORNO (1999: 139)

Giriş

Yukarıdaki alıntılar, burada ele alınacak konunun karmaşıklığını, hatta karanlığını yeterince belirginleştiriyor, sanırım. Umut ile umutsuzluktan aynı anda söz eden; daha da ilginci, bu iki 'karşıt' ruh halini birbirleri içinde saklamaya –deyim yerindeyse– birbirlerinden sakınmaya özen gösteren bir gelenekten söz edeceğiz. Kısacası işimiz oldukça zor. Bu nedenle,öncelikle başlıktaki iddiayı, sınırlarına işaret ederek açmak ve buradan ilerlemek sanırım en doğrusu olacak. Bu kısa denemede, Eleştirel Teori'nin esas olarak üç temsilcisinin adı anılacaktır: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno ve Herbert Marcuse. Temelde bu üç düşünü-

(*) Yazar, öğretmen

1 Sükut...

rün eserlerinde vücut bulmuş olan Eleştirel Teori mirası kısmen ortaya konmaya ve bu mirasın Türkiye'deki mecrası; yani burada dikkate alınma, sahiplenilme, üstlenilme anları ve tarzları gözden geçirilmeye çalışılacak. Ancak hemen belirtelim: Burada, söz konusu mirasın teorik 'mal varlığı'ndan çok eleştirel 'ruhu' üzerinde odaklanılmaya çalışılıyor. Yani Eleştirel Teori'nin hangi entelektüel koordinatlar içinde yer aldığı ve bu koordinatlar içinde nasıl bir teori vücuda getirmiş olduğu bütün hatlarıyla sergilenmeye, özetlenmeye çalışılmıyor. Bu nedenle de, rasyonel bir muhasebe yerine, daha çok sezgilere dayanan bir değerlendirme tercih ediliyor. Ayrıca, bu 'ruh'un Türkiye'de hissedilme anları ve tarzlarından söz edilirken de, benzer bir şekilde, sistematik incelemelere değil, daha çok sezgilere güveniliyor. Şüphesiz, ilkinin aksine iradi bir 'tercih'ten değil, daha çok zorunluluktan kaynaklanıyor bu güven ve sistematik araştırmalarla doğrulanmayı ya da yanlışlanmayı, düzeltilmeyi ve ayrıntılandırılmayı umuyor.

Başlıktaki iddiayı –bu sınırlar içinde– açarsak... Eleştirel Teori'nin Türkiye'ye girişi için *nihayet* diyebiliriz sanıyorum. Zira Teori'nin temel eserleri –Marcuse istisnasıyla– dilimize bir hayli gecikmeli olarak tercüme edildi. Horkheimer ile Adorno'nun birlikte kaleme almış oldukları ve Eleştirel Teori'nin kilit metni olarak görülebilecek olan *Aydınlanmanın Diyalektiği* orijinal olarak 1947'de yayımlanmış olduğu halde, bu eserin dilimize tercümesi, iki cilt halinde ancak 1995 ve 1996 yıllarında gerçekleştirilebildi. Horkheimer'ın 1946 tarihli *Akıl Tutulması* ancak 1986'da, Adorno'nun 1951 tarihli *Minima Moralia*'sı ise ancak 1998'de aktarılabildi dilimize.

Yukarıda da değinmiş olduğumuz gibi, Marcuse'nin eserleri ülkemizde bu bakımdan anlamlı bir ayrıcalığa sahiptir. Zira onun 1941 tarihli *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*'si görece erken bir tarihte, 1971'de, elbette dönemin ruhuna uygun bir biçimde *Mantık ve İhtilal (İhtilalin Felsefesi)* başlığıyla tercüme edildi ve 1989'da bu kez orijinal adına sadık bir biçimde *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu* başlığıyla yeniden tercüme edilip yayımlandı. Aynı şekilde, 1955 tarihli *Eros and Civilization* adlı eseri önce, yine görece erken bir tarihte, 1968'de, *Aşk ve Uygarlık*, daha sonra da, 1998'de, *Eros ve Uygarlık* ana başlığıyla; *One-Dimensional Man* adlı eseri de ilki 1975'te ve diğeri de 1997'de olmak üzere iki farklı tercümeyle dilimize kazandırıldı.

Marcuse'nin bazı kitaplarının yeniden tercüme edilmesi; bunun yanında hem Marcuse'nin hem de diğer Eleştirel Teori düşünürlerinin, esas olarak da Horkheimer ile Adorno'nun, ayrıca doğrudan Frankfurt Okulu üyesi olmasa da, özellikle Adorno ile derin bir 'ruh kardeşliği' içinde olduğu söylenebilecek olan Walter Benjamin'in kitaplarının tercüme edilip hızla yayımlanmaya başlaması; aynı zamanda, Eleştirel Teori mirasını tarihsel, sistematik açıdan ele alan, Martin Jay'in *Diyalektik İmgelem*'i gibi temel kitapların tercümesi göz önüne alındığında, Türkiye'de Eleştirel Teori'nin 80'lerden itibaren yoğun bir ilgiye mazhar olduğu rahatlıkla söylenebilir, sanırım.

Şüphesiz, Marcuse'ye yönelik bu erken 'teveccüh', Horkheimer ile Adorno karşısında ona ikram edilen bu 'ayrıcalık'; tersinden söylersek, Eleştirel Teori'nin diğer iki teorisyeni ile onların metinleri karşısında sergilen bu kayıtsızlık ve 80'li yıllardan itibaren bu 'teveccüh'ün neredeyse tam tersine dönüşü, bizi başlıktaki ikinci belirteci devreye sokmaya zorluyor: *Tam zamanında.*

70'lerin ilk yarısının radikal, iyimser, heyecanlı iklimi Marcuse'nin sesinin –elbette tonunu ve rengini büyük ölçüde yerel rüzgârların ayarladığı– yankılarının buralara ulaşması için kısmen elverişliydi. Horkheimer ile Adorno'nun kederli mırıltılarının işitilebilmesi için ise, öncelikle sokaklardaki 'gürültüler'in dinmesini, kesilmesini beklemek gerekiyordu sanki. 80'lere doğru, birçok yerde, özellikle de dünyanın 'gelişmiş' addedilen ülkelerinde sokaklardaki 'gürültüler' yavaş yavaş dindi; biz de ise, biliyoruz, yaşadık ve gördük, 12 Eylül darbesiyle bıçak gibi kesildi. 80'leri izleyen yıllarda, alacakaranlık altında ve sükût içinde, şüphesiz birçok kötü şeyle birlikte, zaman zaman iyi bir şeyler de olabildi işte. Horkheimer ile Adorno'nun trajik mırıltıları daha bir işitilir hale geldi, örneğin. Yani *tam zamanında.*

Fakat... Yazı, daha en başta açıkça söylendiği gibi, kaderini kesinlik değil, tam tersine, müphemlik vaat eden bu bağlacın peşine düşerek takip etmeye çalışacak. Yazar, yazdığı her satırın peşinde onun hayaletini gördü; okurun da göreceğini umuyor. Marcuse, dün bu topraklarda görece erken bir teveccühe mazhar oldu, *fakat...* Bugün Horkheimer ile Adorno gecikmiş de olsa benzer bir teveccühe mazhar oluyor, *fakat...* İlerlemeye çalışacağımız güzergâh bu. Fakat yola koyulmadan, öncelikle Eleştirel Teori'nin 'ruh'u ile neyi kastettiğimizi biraz açmakta fayda var.

'Eleştirel ruh'

Eleştirel Teori'nin, aslında, kökleri ta Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün kuruluş yıllarına dek izlenebilecek, ancak özellikle Enstitüsü'nün ABD'deki mültecilik döneminde su yüzüne çıkmış olan içsel gerilimlere sahip ve her an çatallanmaya, birbirine karşı bilenmeye teşne tuhaf bir bünyesi vardı. 'Tuhaf'tı; çünkü alışılmış, dolayısıyla beklenen anlamda bir 'hizip' meselesi değildi söz konusu olan. Bir 'örgüt' meselesi değildi yani, daha çok 'ailevi' bir meseleyi andırıyordu. Ancak her şeye rağmen 'çatallanmaya', 'birbirine karşı bilenmeye teşne'ydi yine de ve öyle de oldu. Her 'aile kavgası'nda olduğu gibi, burada da, politik dilin adlandırmakta yetersiz kalacağı türden karmaşık saflaşmalar meydana geldi. Saflaşma, ayrıştırmaktan çok karışıklığa yol açtı; zira, aynı zamanda safların kendisine de sirayet etti ve dolayısıyla, zaman içinde Eleştirel Teori'nin bünyesi yavaş yavaş çöktü belki; fakat bütün bu 'aile içi' çekişmelerden geriye, bakiye olarak –her şeye rağmen– bir 'aile benzerliği', yani yukarıda 'ruh' deyip geçtiğimiz şey kaldı, kalabildi.

Almanya'da 1960'ların ilk yarısında başlayan öğrenci hareketleri, Eleştirel Teori'nin işte bu türden –ailevi– içsel gerilimlerinin, hem farklı teorisyenler arasındaki hem de her bir teorisyenin kendi düşünceleri içindeki gerilimlerin iyice kristalize olmasına yol açan bir katalizör işlevi gördü (Koçak, 1999: 93). Ancak yukarıda da değinmiş olduğumuz gibi, süreç elbette çok daha önceden başlamıştı.

Douglas Kellner, erken tarihli bir makalesinde (1975), 1930'ların, özellikle de radikal Marksistlerin karşısına çıkarmış olduğu sıkıntıları sıralamıştı: Nazizmin zaferi, ilerici güçlerin yenilgisi, İspanya İç Savaşı'ndaki Uluslararası Birlik'in dağılması, Stalinist Rusya'da mahkemelerin ve kampların açığa çıkması, Hitler-Stalin anlaşması, İkinci Dünya Savaşı ve toplama kampları... Kısacası, sosyalizmin içinde ancak titrek bir umut feneri olarak görülebildiği koyu bir barbarlık dönemi. Amerika'da devlet kapitalizminin yeni çehreleri ortaya çıkmış; burjuvazinin –rekabet halindeki tekellerin kendilerinin el atamadığı– iç meselelerine uzanmayı üstlenen ve bu meseleleri idare eden hükümet, kapitalizmin çelişkilerinin devlet müdahaleleriyle idare edilebileceğini göstermiştir. Daha da kötüsü, ileri kapitalist ülkelerde işçi sınıfının, kitle kültürü ve meta cennetince cezbedilip yeni teknolojik sosyal kontrol mekanizmaları aracılığıyla sisteme entegre edildiği açıkça görülebiliyordur.

Kellner, bu karanlık tablonun, radikal Marksistlerin önüne şu kaçınılmaz soruyu çıkardığını söyler: Marksizm nerede ve nasıl hataya düştü? Kellner'a göre, Marksist entelektüellerin bu can alıcı soruyla uğraşma, bu sorunun içerdiği tehdidi göğüsleme, aşma biçimleri doğal olarak çeşitlilik gösterir. Sadece şimdiye dek izlenerek gelinmiş teorik gelenekler değil, şahsi donanımlar, mizaçlar da devreye girmiştir artık. Kellner bu durumu şöyle resmeder:

> Birçok mülteci Marksist, şüphesiz, inancını korudu. Bloch, Brecht, Grossmann, Eisler ve diğerleri sosyalist bir toplumun inşasına ne türden katkılarda bulunabileceklerini görmek için Doğu Almanya'ya döndüler. Diğerleri, örneğin Marcuse, Ernst Fischer ve Lucien Goldmann Marksizme bağlılıklarını asla tam olarak terk etmediler, ancak Marksist teorinin, tarihin çürütmüş ya da en azından sorunlu hale getirmiş göründüğü bazı görüşlerini sorguladılar ve Marksizmi mevcut durumla ilişkilendirebilecek şekilde yenilemeye ve güncellemeye çalıştılar. Savaş sonrasında Marksizme yakınlaşan birçok entelektüel, 20. yüzyılın ilk yarısındaki felaketlerin en iyi global açıklamasını Marksist teorinin verdiği ve sosyalizmin endüstriyel toplumun sorunlarının en iyi çözümü olduğu sonucuna ulaşmıştı. Diğerleri, biliyoruz ki, Marksizmi 'başarısız bir Tanrı' olarak gördü ve keskin bir anti-komünist haline geldi. Adorno ile Horkheimer, Marksizmin köklerini ve temellerini sorgulayarak eleştirel teorinin erken duruşunu radikal bir biçimde değiştirecek oldukları işbirliğini bu dönemde başlattılar. Onların bu yeni duruşları, en açık biçimde, ortak eserleri *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, Horkheimer'in *Akıl Tutulması*'nda ve Adorno'nun *Minima Moralia*'sında görülebilir (1975: 146).

Kellner'a göre, Adorno ile Horkheimer'ın bu eserlerinin, Eleştirel Teori'nin erken Marksist döneminden açık bir kopuşa işaret eden birkaç çehresi vardır. Birincisi, Adorno ile Horkheimer bu dönemde giderek daha rafine hale gelen kapalı bir dil, elitist bir üslup geliştirirler. Böylece hem okur çevrelerini daraltırlar hem de araştırmalarını kültürel üstyapının –ekonomik temel ya da gerçek tarihle çok az ilişkisi olan– en yüksek düzeylerine yöneltirler. İkincisi, her türlü devrimci niyeti terk ederler. Eleştirel Teori'nin yapı taşı olan "teori-praksis" ilişkisini yerinden sökerler.

Eleştirel Teori'nin 1930'lar esnasında kaleme alınmış olan eserleri, Kellner'a göre, bireyin özgürlüğü ve mutluluğu; sosyalist bir toplumun inşası yönünde kurtuluşçu bir kaygıyla kaleme alınmışlardı. Ancak 1940'larda, Frankfurt Okulu yazarları, özellikle de Adorno ile Horkheimer, daha rasyonel bir sosyalist toplum arzusunu terk ederler; dahası, rasyonellik ve toplumun rasyonelleştirilmesi fikrinin bizatihi kendisini karşılarına almaya başlarlar. Özgür bir toplum inşa etmeye yönelik her olasılık karşısında sergilenen bu umutsuzluk ve kötümserlik, şüphesiz, onların radikal Marksist konumlarını terk etmelerine katkıda bulunur. Böylece teorileri giderek her türlü praksisten kopar ve devrimci umuttan, radikal praksisten ziyade pasifizm ve feragat ihtiva etmeye başlar. Nihayet üçüncüsü, onların 1940'lardaki teorik çalışmaları, doğal olarak, bazı temel Marksist kavramlara doğrudan bir hücum başlatır. Şimdi ana tema, sınıf mücadelesinden çok insan ile doğa arasındaki mücadeledir; kapitalizmden çok uygarlığın hastalıkları ve hoşnutsuzluklarından söz edilmektedir (1975: 146-147).

Kellner, başka bir yerde (1998), Adorno ile Horkheimer Eleştirel Teori'yi felsefi bir modernite eleştirisine dönüştürürken, Franz Neuman ile Herbert Marcuse'nin, tam tersine, Eleştirel Teori'yi politize etmeye çalıştıklarından söz eder. 1940'ların başlarında, Adorno ile Horkheimer *Aydınlanmanın Diyalektiği* üzerinde çalışırken, Marcuse ve Neuman, Batı düşüncesindeki sosyal değişme teorilerinin –içinde bulunulan çağ için bir sosyal değişme teorisi üretmeye hizmet edebilecek– tarihsel bir değerlendirmesiyle uğraşmaktadırlar. Kellner'a göre, bu proje, Eleştirel Teori içindeki son derece önemli bir ana tekabül eder; çünkü, 1940'larda Teori içinde en azından iki farklı eğilimin olduğunu göstermektedir: 1) Adorno ve Horkheimer tarafından *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde geliştirilen Batı uygarlığının eğilimlerinin felsefi-kültürel analizi ve 2) Marcuse ve Neuman tarafından başlatılan, Eleştirel Teori'nin bir sosyal değişme teorisi olarak inşası ve daha pratik-politik hale dönüştürülmesi.

Kellner'ın bu erken değerlendirmesindeki 'ortodoks' tınıyı şimdilik parantez alarak, Eleştirel Teori'nin başlangıçtan beri bünyesinde barındırdığı bu içsel gerilimin, 1960'lardaki öğrenci olaylarının tam ortasındaki kristalize oluş anına geri dönebiliriz.

Olay –bilindiği gibi– Adorno'nun, Frankfurt'taki Enstitü'yü işgal eden öğrencilerin –uyarılarına kulak asılmayınca– polis çağırarak tutuklanmasına yol aç-

masıyla patlak vermiştir. Bu 'kaza' doğal olarak, Eleştirel Teori üyeleri arasında ciddi tartışmaların çıkmasına yol açar. Bu olay odağında dönen Marcuse-Adorno mektuplaşmaları (Adorno ve Marcuse, 1999b) açıkça gösterir ki, mesele kadim 'teori-praksis' ilişkileriyle ilgilidir. Yani Eleştirel Teori'nin 'ruh'u üzerinde tartışılmaktadır. Marcuse, Adorno'nun 'teori-pratik' ilişkileri söz konusu olduğunda devreye sokmak istediği 'dolayım'ı onaylamaktadır; ancak, "teorinin pratikle daha da ileriye götürüldüğü durumlar"ın, "anlar"ın olduğu, "pratikten ayrı tutulması halinde teorinin de kendi gerçekliğine yabancılaştığı durumlar ve anlar" olduğu üzerinde ısrarlıdır:

> Bu öğrencilerin bizden (hiç azımsanamayacak ölçüde de senden) etkilendiği gerçeğini ortadan kaldıramayız. Ben bundan gurur duyuyorum ve bazen acıtsa da baba katilliği ile uzlaşmayı istiyorum. Ya teoriyi pratiğe tercüme etmek için kullandıkları araçlar? Biliyoruz ki (ve onlar da biliyor), durum devrimci bir durum değil, hatta devrim öncesi bir durum bile değil. Ancak bu aynı durum o kadar müthiş, o kadar boğucu ve alçaltıcı ki, buna karşı başkaldırma biyolojik, fizyolojik bir tepkiye zorluyor: insan buna daha fazla dayanamaz, insan boğuluyor ve biraz taze havaya ihtiyacı var. Ve bu taze hava bir "sol faşizm"inki değil (terimler-arası bir çelişki!), bu bizim de (en azından benim de) bir gün solumak istediğimiz havadır ve kesinlikle kurulu düzenin havası değildir (1999b: 117).

Hiç şüphe yok ki, Adorno da, teori-pratik ilişkileri konusunda esasında Marcuse ile hemen hemen aynı yaklaşımı benimsemektedir. Ancak bu meselenin biraz daha değişilmesi konusunda ısrarlıdır. "[T]eorinin pratik tarafından daha ileri götürüldüğü anlar olduğunu" kabul ettiğini "itiraf etmek ister"; ancak, burada "itiraf" sözcüğünü devreye sokuşu bile, bu kabullenmenin ardındaki direncin ifadesidir aslında. O, tam da Marcuse'nin "nefes almak" için ihtiyaç duyduğu pratiğin boğucu veçheleri üzerine odaklanıyor ve bu "kısır ve kaba pratikçilik", "düşüncesiz şiddet" karşısında "nefes alma" için –Marcuse'nin tam tersine– teorinin steril atmosferine çekilmeyi –deyim yerindeyse– teoriyi mevzi haline getirmeyi tercih eder görünüyordu. Zira Adorno, yine Marcuse'nin tam tersine "pratiğin –en kuvvetli anlamıyla pratiğin– önünün bugün kapalı" olduğunu düşünmektedir:

> Almanya'daki öğrenci protesto hareketinin bir sosyal müdahale etkisi yaratmakta en ufak bir şansı olduğuna inanmaya kalksaydım, nesnel eğilim hakkında düşündüğüm ve bildiğim her şeyi inkâr etmek durumunda olurdum. Ne var ki, bu müdahaleyi yapamayacağı için, etkisi iki bakımdan tartışmalıdır. Birincisi, Almanya'da ortadan kalkmamış olan faşist potansiyeli kışkırttığı, üstelik sonucuna zerre kadar aldırmadan kışkırttığı için; ikincisi de kendi içinde doğrudan faşizmle buluşan –burada da görüş ayrılığına düşmek durumundayız– eğilimler beslediği için. Şunları bunun göstergeleri olarak niteliyorum: önce tartışmaya çağırıp sonra da bunu olanaksız kılma tekniği; gerileyici olan ve hatta gerilemeyi devrimle karıştıran bir davranış tarzının

> barbarca gayri insaniliği; eylemin kör önceliği; başkaldırdığı şeyin, yani bizim teorimizin, içerik ve biçimine kayıtsız kalan şekilcilik. Burada Frankfurt'ta ve kesinlikle Berlin'de de "profesör" kelimesi insanları küçümsemeyle bir yana atmak için ya da tam Nazilerin Yahudi kelimesini kendi zamanlarında kullandıkları gibi "onları aşağılamak" için kullanılıyor (1999b: 123-124).

Bir 'aile içi' çekişmeden, bir 'bakiye'den, bir 'aile benzerliği'nden, paylaşılan bir 'ruh'tan söz etmiştik. Bütün bunları, işte tam da burada, bu yarılmanın ortasında bulabileceğimizi düşünüyorum. Teori ile pratik arasındaki eksik halkada, yani 'dolayım'ın yokluğunda... Daha da önemlisi, 'dolayım' sözcüğünün, kullanılış niyetinin aksine, 'teori' ile 'pratik' arasındaki boşluğun üzerini örtmekten, o boşlukla yüzleşmeyi öteleyip ertelemekten başka bir işlev yerine getiremez hale düşmesinde...

Görünen o ki, Marksizmin klasik düşünürlerinin, tabii ki öncelikle de Lukacs'ın 'bütünlük' tutkusu Eleştirel Teori'nin bünyesinde mümkün olduğunca daralıp sanki teori ile pratik arasındaki 'dolayım' arzusuna sıkışmış, sığınmış gibidir[2] ve yine sanki, işte şimdi, tıpkı o büyük tutku gibi bu 'minimal' arzunun da –ya da daha doğrusu bu arzunun bile– nihayetinde bir boşluğa, bir uçuruma açıldığı gerçeği, kendisini acı bir biçimde hissettirmeye başlamaktadır.

Eleştirel Teori'nin 'ruh'u olarak görülebilecek olan şeyin, bu boşluğun, bu uçurumun farkına varan, belki de daha baştan farkında olan işte bu trajik bilinç halinden doğduğunu düşünüyorum. Bana öyle geliyor ki, Marcuse'nin ve Adorno'nun, ayrıştığı değil, paylaştığı bir ruh halidir bu. 'Boşluk' ya da 'uçurum' her ikisinin de başını döndürmekte ya da midesini bulandırmaktadır. Üstelik, her ikisi de bu boşluğun, bu uçurumun üzerine gitmenin beyhude oldu-

2 Bu, Lukacs üzerinden, ancak elbette aslen Hegel'den gelen bir etki olarak görülebilir. Örneğin, Axel Honneth, söz konusu ikilideki 'praksis' yerine 'tarih' terimini geçirir ve yaşadığımız günlerdeki politik değişimlerin, toplumsal eleştirinin statüsü üzerinde esaslı etkileri olduğunu; kültürel çoğulluğunun ve farklı sosyal kurtuluş hareketlerinin ortaya çıkışına ilişkin farkındalığın, eleştirinin bugün yerine getirmesi gereken ve getirebileceği şeylere ilişkin beklentileri bir hayli düşürdüğünü; bu nedenle, Eleştirel Teori'nin aslen Hegelci nitelik taşıyan topyekun eleştiri tarzının, Foucault'nun "geneolojik metodu" ya da Michel Walzer'ın "eleştirel hermeneutiği" tarzında kısmi sosyal eleştiri anlayışları karşısında gözden düşmeye başladığını ifade ederken şunları yazar: "Bu durumların tümünde –Foucault'nun ve Walzer'ın tarzında sosyal eleştiride (Ş.A)– eleştiri, artık, tarihsel sürecin bizatihi kendisine demir atmış olduğu düşünülen refleksif bir rasyonellik biçimi olarak anlaşılmaz. Buna mukabil, Eleştirel Teori –üstelik nevi şahsına münhasır olarak– etkin bir rasyonellik anlayışı içinde teori ile tarihin şefaati üzerinde ısrar eder. Yani, tarihsel geçmişin, pratik bir bakış açısından, kapitalizm tarafından, sadece onun mağdurları arasında bir aydınlanma süreci başlatılarak aşılabilir olan patolojik deformasyona uğratılmış bir süreç olarak anlaşılması gerekir. İçerdiği değişik seslere rağmen Eleştirel Teori'nin birliğinin temelinde, işte teori ile tarihin birbirine dolanmasına dair bu dönüşlü model yer alır. İster erken Horkheimer, Marcuse ya da Habermas'ta olduğu gibi pozitif biçiminde, ister Adorno ya da Benjamin'de olduğu gibi negatif biçiminde olsun bu farklı projelerin her birinin temelinde aynı biçimlendirici fikir bulunur; yani, sosyal ilişkiler, tarihsel gelişim sürecinde sadece pratik olarak düzeltilebilecek şekilde bozmuştur." Honneth, az ileride, Eleştirel Teori düşünürleri arasında pratik aydınlanma imkânının hüküm sürüp sürmediği şüphe götürür olsa da, "aydınlanma sorununu kuşatan dramanın sadece teori ile praksis arasında içsel bir bağıntı zaruretini kabulden kaynaklanabileceğini" ileri sürer (2006: 337; 352).

ğunun farkındadır. Dolayısıyla, her ikisi de kaçışı seçer, mecburen. Sadece seçtikleri yönler farklıdır. Biri 'pratiğe' yaklaşır; diğeri 'teori'ye çekilir. Ancak az ileride, aynı ruh hali içinde buluşacaklardır. 'Dolayımın' yokluğunda ayağınızı nereye basarsanız basın, aklınız karşı tarafta kalacaktır çünkü. Bu nedenle, umudu canlı tutmak için yöneldiğiniz yerde aniden umutsuzluk çökecektir üzerinize.

Kısacası, biraz daha serin kanlı, biraz daha kuşatıcı biçimde bakıldığında, Marcuse ile Adorno'yu karşı karşıya getiren yolların aynı noktadan çıkıp aynı yere vardığı görülebilir rahatlıkla. Marcuse'yi öğrenci protestolarının yanına iten, Adorno'yu ise duraklatan, hatta bu protestoların tam karşısına çıkartan aynı ya da hiç değilse benzer, 'kardeş' bir 'eleştirel ruh'tur, diyemez miyiz? Marcuse'nin umutsuzluğu inatla öteleyişi, erteleyişi ile Adorno'nun umudun zerresinden sakındığı en karanlık metinlerinde bile –inançla– umudu saklı tutmaya çalışması arasında köklü bir 'ruh kardeşliği' görülemez mi?

Nasıl bir 'eleştirel ruh' bu? Nasıl bir 'ruh kardeşliği'? Bu soruların işaret ettiği şeyin, en net biçimde, Martin Jay'in Frankfurt Okulu çatısı altında toplanan düşünürleri nitelemek için kullandığı şu sözlerde görülebileceğini düşünüyorum: "[K]onformist olmayan" "mutsuz entelektüeller" (1989: 8). Belki 'konformist olamayan', 'böyle olmaya dayanamayan' diye düzeltmek gerek. Zira bu entelektüellerin mutsuzluğu, huzursuzluğu 'konformist olmama' jestine bile sığınamamakla, orada bile kendilerine bir barınak bulamamayla ilgi bir halmiş gibi görünüyor. Başka bir deyişle, bu entelektüellerin mutsuzlukları, içinde yaşadıkları dünyanın, sakinlerinin 'konformist olmama' imkânlarını bile daraltan, hatta giderek yok eden bir yer olduğuna ilişkin kederli sezgilerinden kaynaklanır görünüyor.

Martin Jay, yukarıdaki saptamaları yaptığı yerde, bu dünyayı şöyle tasvir eder:

> Yabancılaşma etkilerinden ötürü acı ve ızdırap duyduğunu söyleyen içtenlik sahibi yazar-çizerlerimiz, hepimiz, dehşetle izliyoruz yabancılaşmanın bile kültür pazarında çok iyi para kazandıran bir metaya dönüşmekte olduğunu. Yaşanan acıların, varolana uyumsuzluğun yol açtığı işkencelerin ürünü olan modernist sanat bile, her gün biraz daha artan doymak bilmez iştihası ile her gördüğüne 'iyi bir yatırım olabilir' diye bakan ve o an gözleri orada yapışıp kalan kültür tüketicileri ordusu için haftanın değişmez temel yemeğine dönüşmüş bulunuyor. Eğer hâlâ, terimi kullanmak uygun olacaksa, *avant-garde* sanat ürünleri bile, karşısında ürküntü duyup sarsıldığımız "yeni" bir şey olmaktan çıkmış, hemen yiyip hazmedebileceğimiz bir şeye; kültür hayatımızın başına taç giydirilmiş süslerinden birine dönüştürülmüş bulunuyor. Daha bir kuşak önce diyebileceğimiz yakın geçmiş günlerde bile taze ve temiz bir nefes gibi zinde bir düşünce akımı olan Varoluşçuluk, hemen aklımıza gelen bir örnek diye söylüyorum, bugünün insanları için, kolayca istenen yöne çekip çevrilebilecek bir takım klişelere, derinliği varmış gibi görünen öylesine bir usanç ifade

> eden birkaç jeste indirgenmiş gibi... Bütün bu gerilemeler, [...] bugünkü kültürümüzün kendisinin en uzlaşmaz karşıtlarını bile özümseyip yok etmekteki inanılmaz yeteneğinden olmaktadır (1989: 7; 8).

Yukarıda değindik, Marcuse böyle bir dünyaya karşı ayakta durabilmek adına "biyolojik, fizyolojik" tepkilere, reflekslere dek geri çekilmeyi, isyanının enerjisini buradan toplamayı öneriyordu. Adorno ise, isyandan çok "boyun eğmemek"ten söz ediyordu, direnmekten... Ve "ketlenmiş bir gerçeklik" karşısında, "ödünsüz bir biçimde eleştirel davran"mayı (1999: 137a); "örgütlenmiş bir kültürün" "örgütlenmiş totoloji"sine (1997: 69) karşı "sonuçları önceden belirlenmemiş", açık uçlu –yani sonuçları kendisine karşı da dönebilecek– tekin olmayan bir düşünme üslubuna çekilmeyi öneriyordu. Elbette burada bile bir 'mülteci' olduğunu asla unutmadan... Bir entelektüel olarak bireysel varoluşunu –sahte bir huzur içinde– "ideolojiye dönüştürme"den...

Bu yazı boyunca, Eleştirel Teori'nin 'ruh'undan söz ederken sık sık 'trajik' sıfatına başvurduk. Şimdi sanırım, içinde bulunduğumuz dönemin diline uygun bir biçimde, bunun 'post-trajik' bir hal olduğunu da eklememiz gerek. Zira Christopher Rocco'nun da altını çizmiş olduğu gibi (1994: 88), Adorno ile Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, kültür endüstrisinin trajik duruşu da nihayetinde bir ideolojiye dönüştürdüğünden söz ediyorlardı. Onlara göre, kültür endüstrisi Yunan tiyatrosunun trajik dünyasının muadiliydi. Ancak, Yunan trajedisinden farklı olarak, kültür endüstrisi, moral tefekkürü teşvik etmeyi, özsel tartışmaları gündeme getirmeyi ya da yargıyı mümkün kılan ayrımları belirlemeyi amaçlamıyor; tam tersine genel bir aptallık, uyuşukluk ve yaygın bir düşünmeme kültürü yaratıyordu. Horkheimer ve Adorno için, bu endüstrinin ürünleri, izleyicilerin beklentileriyle çelişme, onların düşünce normlarını sorgulama ya da onların düşünme kapasitelerinin standartlarını tehdit etmek bakımından her türlü güçten yoksundur. Kültür endüstrisinin metaları, ya çok az eleştirel işleve sahiptir ya da hiç. Televizyon, müzik ve film, bunların tümü –kalıplaşmış ve basitleştirilmiş ürünler aracılığıyla– dikkat celbeden ancak özsel olarak pasif, tutkusuz ve eleştirel olmayan bir algıyı teşvik etmektedirler.

Şüphesiz, kültür endüstrisi tüketicileri sadece 'paketlenmiş haz' üretimiyle değil; aynı zamanda ve belki de asıl önemlisi 'paketlenmiş acı' üretimiyle de uyarır ve uyuşturur. Yani trajediye de el atar ve onu da pazarlar. Dolayısıyla, endüstri olarak örgütlenmiş kültür bağlamında, bir zamanlar isyan anlamına gelen trajedi şimdi olsa olsa ancak bir teselli anlamına gelebilir, o kadar. Rocco, bu süreci oldukça çarpıcı bir biçimde şöyle resmeder:

> ...[K]ültür endüstrisi ızdıraptan ürkmez: Dikkatlice hesabı kitabı yapılmış ve dünyanın katlanılabilir bir çehresi kılınmış trajedi takdis edilir. Trajik ızdırap teşhir edilecekse eğer, onu kar getirecek biçimde kullanabilecek sisteme güzel bir biçimde sin-

> dirilebilmiş olmalıdır. Izdırap kendisini zorunlu kılan dünyayı meşrulaştırdığı ölçüde, trajedi bir moral ıslah kurumu haline gelir. Trajedi kaderi andırmaktadır artık ve onun yüce güçleriyle işbirliği yapmayan herkesi yıkıma uğratma tehdidine indirgenmiştir: "Trajik kader, sistemin olmasını istediği her ne ise o olmaya direnen kişiler için bir ceza haline gelir." Kültür endüstrisi trajediyi ve bireyi bütünleştirerek aslında trajediyi ıskartaya çıkarır. Yunan trajedisinin özü, kahramanlarının topluma karşıtlığıdır. Özdeşleşme, kolektifliğin içine dahil olma, burada bir barınak bulma ihtiyacı, antik trajedi de tatminsiz kalır ve kahraman ile toplum arasındaki gerilim çözümsüzdür. Oedipus ve Antigone, bunların her ikisi de, toplumlarının egemen yasalarını reddetmişlerdir ve bu nedenle ızdırap çekerler. Bugün, "bütünleşme kerameti", böyle olabilecek kahramanları yola getirmiştir: birey toplumla bütünleşerek onun içinde kendine bir barınak bulmak ve bireyselliğinden vazgeçmek zorundadır. Trajedi içindeki gerilim, toplum ile bireyin yanıltıcı bütünleşmesi içinde dağılmıştır. Yunan trajedisinin anlatının 'final kapanımı'nı reddettiği ve "bireyselliği" başarısızlık anında bile olsa ayakta tuttuğu yerde, haz endüstrisinin ürünleri uzlaşmayı ve bir barınağa sığınmayı ve dolayısıyla da trajedinin yenilgisini ilan eder (1994: 88).

Eleştirel Teori'nin 'ruh'u ile neyi kastetmekte olduğum, şimdi umarım biraz daha anlaşılır hale gelmiştir. Öyleyse, bu 'ruh'un Türkiye'deki mecrasına biraz daha yakından bakıp girişte 'fakat'la kestiğimiz cümlelerin peşine düşebiliriz artık.

60'ların sonu ve 70'lerin başlangıcı

Önce –sanırım– uzunca bir parantez açmak ve "Eleştirel Teori"nin yazgısını belirlemede kritik bir rol oynamış görünen '68 Olayları'nın Türkiye'deki mecrasına ilişkin birkaç şey söylemek gerek. İzninizle 'şahsi' bir tecrübeyle başlayacağım.

70'lerin başında on yaşlarında falandım. O yıllarda gündeme oturan olaylara ilişkin hafızamı zorladığımda, gözlerimin önünde şöyle bir sahne canlanıyor: Okul çıkışı, akşamüzeri, arkadaşlarla köyün –ötesinde ıssız ovanın uzandığı– en son evinin duvarı dibinde toplanmış oynuyoruz. Burası –tahmin edilebileceği gibi– köyün her daim faaliyette olan sıkı 'sosyal kontrol' markajının en zayıf olduğu nokta. Aynı zamanda, elbette, ürpertici bir yer de. Giderek kararan bir ufka bakıyor çünkü. Bir bakıma meçhule... Üstelik, o günlerde köyde tuhaf, vahşi bir –daha doğrusu birkaç– cinayet de işlenmiş. Köyün en sakin insanlarından sayılabilecek biri, belki sadece katil ile maktullerin meçhulü olmayan sebeplerle, önce kendi öz kızını doğramış baltayla; sonra, onun sevgilisi olduğu söylenen gencin yolunu kesmiş ovanın ortasında ve av tüfeğiyle vurmuş; daha sonra da, o gencin erkek kardeşini... Ardından ovalara kaçmış. Jandarma peşinde. Köyde her an her yerde bu cinayetlerden ve o katilden söz ediliyor, doğal olarak. İlk o zaman –tabii anlamını daha sonra çözmek üzere– şahit oluyorum: Köylüler olayı öyle bir abartarak, öyle bir süsleyerek anlatıyor ki bir-

birlerine, zaten tamamen bulutlu olan gerçek giderek daha da flulaşıyor ve yerini yavaş yavaş 'destan'a bırakıyor. Katil de, elbette bu abartmadan payını alarak 'kahraman'a dönüşüyor. Aklı başında olduğu sanılacak yaşlı başlı adamlar, sanki bizzat gözleriyle görmüş gibi, o 'kahraman'ın kerametlerini anlatıp duruyorlar. Yok oracıkta bir anda belirivermiş, bir anda kayboluvermiş; yok elindeki kanlı balta aniden yeşil kaplı bir Mushaf'a dönüşüvermiş, falan filan... Kısacası menkıbeler havada uçuşuyor. Dolayısıyla biz de, o an orada oynarken, işte o kararan ufka baktığımızda, bazen sanki o 'kahraman'ın, yani katilin bize doğru gelişini görür gibi oluyor ve irkiliyoruz da. Aslında 'sınırda durma'nın hazzıyla oynuyoruz bir bakıma. Köyün tehdide en yakın yerinde ve elbette, tehdidin de köye en yakın yerinde... İşte bu son derece çocuksu 'hazdan korku, korkudan haz çıkarma' oyunu esnasında, birdenbire, o karanlık ufuktan bir karartının çıkıp hızla bize doğru geldiğini gördük. Karartı giderek yakınlaştı ve bir motosiklete dönüştü. Biraz daha yakınlaştığında üzerinde iki kişi olduğunu seçebilmeye başladık. Oracıkta donakalmıştık. Motosiklet olmasa, o 'katil' geliyor diye, kesin kaçardık, diye düşünüyorum şimdi. Ancak o an kaçmadık, kaçamadık; çünkü, dinlediğimiz türlü türlü 'keramet'e, 'menkıbe'ye rağmen motosikletin beklenmedik gerçekliği destanı devre dışı bırakmıştı galiba. Her neyse işte o motosiklet geldi ve bizim tam dibimizde durdu. Üzerinde üstleri başları toza bulanmış iki 'abi' vardı. Bir süre bizimle konuştular, havadan sudan sorular sordular. Şimdi konuşulanları ayrıntısıyla hatırlayamıyorum elbette. Ancak görüntüler hâlâ gözümün önünde. Sonra onlar mı istedi, yoksa bizim mi gönlümüzden koptu tam bilemiyorum, evlerimize gidip çeşitli yiyecekler alıp, daha doğrusu 'aşırıp' getirip o 'abi'lere verdik. Yiyecekleri alıp –tıpkı geldikleri gibi– yine bir karartıya dönüşerek kaybolup gittiler. Biz, ayaklarımız yerden kesilmiş bir halde orada öylece kalakaldık. Ta ki, bir arkadaşımız, o sıralar köyde anlatılıp durulan başka, bambaşka bir 'destan'ı anımsatıncaya dek. "Oğlum" dedi, o arkadaş, "ben bunların kim olduğunu biliyorum. Bunlar devgenç, kominist." Kanımın donduğunu anımsıyorum. Ancak ilk şoku atlatıp, çok bilmiş bir edayla ortaya savurduğum itirazı hiç unutmadım: "Yok ya, oğlum, bi kere devgençler uzun saçlı olur." Onlar 'dev'dir bi kere, hiç saçları kısa olur mu? O zamanlar, köyde anlatılan 'destanlar' böyle diyordu çünkü. Oysa o motosikletteki 'abi'lerin saçları çok kısaydı; en azından, köylülerin anlatıp durduğu o 'destanlar'daki kadar uzun değildi.

O 'abiler'lerin kim olduğu hâlâ meçhul elbette. Ancak hatıraları enteresan. Sahi, bizim solcuların saçları gerçekten uzun muydu? Benim aklımda, sadece favorileri ve tabii ki bıyıkları sanki biraz uzunmuş gibi kalmış.[3] Köyümüzün

3 Şu da var: Uzun ya da kısa saçlı, bıyıklı ya da bıyıksız, ancak her halükarda aklımda kalan görüntüler hep 'erkek'lere ait. O zamanlar, sanki kadınlar Olay içinde hiç yer almamış gibi... Dikkat! 'Olay' içinde diyorum, olaylar içinde değil. Yani tarihsel gerçekliği içindeki olaylardan değil; bunların 'Olay' olarak tahayyülünden söz ediyorum. Yine de, söz konusu fotoğraftaki 'oyuk'un, sadece benim hafızamın zaafından kaynaklanıyor olmasını isterdim.

üniversitede okuyan birkaç gencinin köye upuzun saçlarla dönüşünü de hatırlıyorum; arkalarından yaklaşıp "Yu koministe bak!" diye seslenerek onları kızdırdığımızı da... Fakat sonradan o kızdırdığımız gençlerden birkaçının komünistlikten değil de, daha çok Barış Manço ve Erkin Koray gibi insanlara özenerek saç uzattıklarını da öğrendim. Onların özendikleri insanlar da Batı'daki gençlik hareketlerinin müziğe yansımalarından etkileniyorlardı, büyük bir ihtimalle. Elbette "form" olarak... İlerleyen yıllarda, Barış Manço'nun 'faşizan' eğilimler içine girdiğini gördüğümde, uzun saçın solculuğun garantili sembolü olmadığını apaçık anladım. 1980'lerde, solculuğun esamisinin bile okunmadığı, 'düzen karşıtlığı' halinin biçimsel olarak bile pek değer bulamadığı zamanlarda, yeni yeni ortaya çıkan bazı gençlerin, bu kez salt özentiden daha fazla bir şeye, sembolden çok bir kimlik işaretine dönüşmüş görünen uzun saçlarıyla 'isyankâr' bir 'duruş' içine girişlerini ve Erkin Koray'ı 'Baba' olarak kutsayışlarını gördüğümde, kafam yine bulandı. Şimdilerde, insanların Barışarock etkinliklerinde Woodstock'ın gerçek ruhunun vücut bulduğunu söylediklerini işittiğimde,[4] kafam iyice karışıyor ve acaba diye soruyorum kendi kendime, acaba bizde 68 Olayları henüz yaşanmadı mı?

Elbette 'tarihi' değil, 'tahayyüli' bir soru bu. Zira her şeyin olup bittiğini biliyoruz. Ancak, bu 'tahayyüli' sorunun anlamını da saklı tutmak için; bizde 68'in şu ya da bu şekilde, ama her halükarda henüz 'tam vakti' gelmemişken, 'erken'den yaşandığını ekleyebiliriz belki. Şüphesiz bu, Batı'da ve bizde yırtılan takvim yapraklarının aslında denk biçimde aynı zamana düşmeyişinden; söz konusu olayların aynı evrensel anda, ancak farklı yerel zamanlarda cereyan etmiş olmasından kaynaklanıyordu. Aynı, ancak çok farklı kulvarlarda akan bir enerjiden söz edilebilirdi belki. Doğal olarak, birbirlerine temas ettiklerinde sık sık kısa devreye yol açan cereyanlardan...

Bana öyle geliyor ki, bu 'uzun saç' meselesi, işte bu türden kısa devrelerin sebep olduğu şerarelerin en açık biçimde görülebileceği yerlerden biriydi. Olayları kısık gözle biraz flulaştırarak izleyen insanlar, bizim yerli 'Solcu'muz ile Batılı 'Hippi'yi muhayyilelerinde çakıştırarak, aslında ancak zamanla görülebilir hale gelecek olan bir gerçeği vaktinden önce açığa çıkarabiliyor; ancak orada öylece durmakta olan apaçık gerçeği ıskalıyorlardı. Zira aslında bizim yerli 'Solcu'muz ile Batılı 'Hippi' arasında oldukça büyük bir fark ya da eğer zorlarsak, oldukça uzak bir 'akrabalık' vardı. Hatta bu farklılık, bu uzak 'akrabalık' zaman zaman tek taraflı bir 'düşmanlık' haline bile dönüşebiliyordu. Örneğin *Halkın Dostları* gibi dönemin radikal dergilerinden birinde Batı'nın başkaldırı biçiminin bizimkinden temelde farklı olduğu vurgulanıyor; Batılı insanın çıkmaz içinde olduğu, çünkü kendisinin emperyalist bir devletin yurttaşı olduğu; bu nedenle, aslında kendi kendisiyle mücadele etmekte olduğu söyleniyor ve

4 Örneğin, burada Barışarock aktivisti Taner Öngür'le yakınlarda yapılmış olan şu söyleşi keyifle okunabilir (2007).

oldukça kibirli bir biçimde şu türden şeyler yazılabiliyordu: "Batılı bir Hipi bir ölçüde belki bağışlanabilir. Hatta devrimci bile sayılabilir. Ama Türkiyeli Hipi gericidir. Son çözümlemede emperyalizmin aletidir." (Temo, 2007: 34)

Tuhaf. Ancak çok farklı "68'ler" olduğu apaçık ortada. 70'lerin destanlarını bir tarafa bırakalım, 80'lerden itibaren bir 'şehir efsanesi' haline de getirilen "68'ler"in[5] hangisinin daha gerçek olduğunu ayırt etmek oldukça güç. 68 Baharı Batı'da mı, Doğu'da mı, yoksa 'Üçüncü Dünya' denen coğrafyada mı yaşandı asıl? Belki de asıl soru şu: '68 Baharı' denen şeyin bir aslı var mı? Şüphesiz, Batı ile mukayeseli biçimde bakıldığında 'Üçüncü Dünya'da yaşananların 68'in özgürlükçü bahar havasıyla tamamen ilişkisiz, bambaşka bir deneyim olduğunu söylemek mümkün. Ancak 'mukayese' kavramı biraz daha ciddiye alındığında, yani biraz daha anlamına uygun biçimde kullanıldığında manzara gerçekten karmaşıklaşıyor. Örneğin Michel Foucault, bir söyleşide, kendisini derinden etkileyen deneyimin "Fransa'nın Mayıs 68'i değil, bir üçüncü dünya ülkesinin Mart 68'i oldu"gunu söylüyor. Zira kendisi o sıralar Tunus'tadır ve orada "Avrupa'da mırıldanılan politik nutuklardan ve tartışmalardan tamamen farklı bir olaya dahil olma dürtüsü" hissetmiştir. O bu hissi şöyle açar:

> 1960'ların başlarında Marxizm üzerine Fransa'da katıldığım o soğuk, akademik tartışmaları hatırladığımda... Şimdi! Bunların aksine Tunus'ta Marxizme herkes radikal bir şiddet ve yoğunluk hissi, inanılmaz güçte bir dürtü ile yakınlaşıyordu. Bu gençler için Marxizm sadece gerçekliği analiz etmenin bir yolunu temsil etmiyordu, aynı zamanda bir çeşit ahlaki güç, insanı hayrete düşüren varoluşçu bir eylem idi. [...] Kasım-Aralık 1968'de Fransa'ya döndüğümde ve durumu Tunus'ta gördüklerimle karşılaştırdığımda oldukça şaşırdım, hayrete düştüm ve hayal kırıklığına uğradım. Mücadeleler her ne kadar şiddetli ve yoğun olsalar da aynı derecede özveriye sahne olmamışlardı. Quartier Latin'deki barikatlar ile Tunus'ta olduğu gibi on beş yıl hapis yatmak arasında karşılaştırma yapılamaz (1998: 127; 128).

İlginçtir burada Foucault, söz konusu eylemleri bir "sözde etkinlik" olarak gören Adorno'yu teyit eder gibidir. Elbette daha da ilginci, tıpkı 'Üçüncü Dünya'daki deneyimleri Batı'daki deneyimlerin ışığında görmeye çalışmanın yarattığı türden bir 'körleşme'nin hemen hemen aynısını –süreci tam tersinden kat ederek– yaşamakta ve sergilemektedir. Ancak Foucault, aynı söyleşide az ileride, bu optik hatayı düzeltir. 1968 Mayıs'ının "değersiz olduğunu ima etmek istemedi"ğini; dönemin kendisinden çok, onu izleyen bazı sonuçları, bazı "yapmacık görünüşlü" yönlerini kendisine "yabancı" bulduğunu söyler ve "sonuçta Fransa'da çabalanan ve pek çok şeyin değişmesine yol açan şey"in Tunus'ta gördüğü ile "aynı doğaya" sahip olduğunu vurgular (1998: 129).

5 Bu tür bir 'efsaneleştirme' örneğinin sıkı bir analizi için Tura (1999)'ya bakılabilir. Bu nefis makalede, "postmodern zamanlarda" süslenip paketlenerek medyatik pazarlama yoluyla halka sunulan "kahraman" 68'liler imajının nasıl aslında döneme ve özellikle de 70'lere gölge düşürmek amacıyla kullanıldığı anlatılıyor.

Sanırım doğrusu da bu, yani şu ya da bu ülkede yaşanan deneyimlere bakarak "Bizde '68 Baharı' yaşanmadı." deyip kestirip atmak yerine, "Bizde böyle yaşandı." demek ve söz konusu deneyimlerin –birbirlerine yaklaşan ve uzaklaşan– veçhelerine doğru mesafeden, uygun irtifadan bakmak...

Bütün bunları, "Marcuse, dün bu topraklarda görece erken bir teveccühe mazhar oldu, *fakat*..." cümlesini sürdürmek için dile getirdiğimizi belirterek, açtığımız parantezi kapatabiliriz.

Marcuse'nin birçok eserinin Türkiye'de görece erken bir tarihte tercüme edilerek yayımlandığından söz etmiştik, 'görece erken bir teveccühe mazhar' olduğundan... Bu 'teveccüh'ün –büyük ölçüde– Marcuse'nin Eleştirel Teori'nin pratiğe en yakın siması olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz sanıyorum. Zira Marcuse, o dönem, Marx ve Mao ile birlikte 68 Hareketi'nin '3M'si olarak ünlenmiştir. O dönemin bizdeki genel havasına bakılırsa, Marcuse'nin mazhar olduğu 'teveccüh' sanki biraz 'kafiye'yi bozmamak arzusundan kaynaklanmış gibi görünür. Eserleri tercüme edilmiştir; ancak, bu eserler ile aktarıldığı genel sosyokültürel, siyasal bağlam arasında ciddi doku uyuşmazlıkları vardır. Zira Marcuse'nin adı Batı'da o sıralar sadece Marx ve Mao ile birlikte değil, 'Yeni Sol' denilen bir hareketle birlikte de anılmaktadır. Hatta daha çok bu hareketle birlikte...

Bizde durum oldukça farklıydı oysa. Batı'da 60'lar Yeni Sol'u gündeme getiriyordu; bizde ise, aynı yıllar –diyebiliriz ki– Sol'u –elbette Marksist Sol'u– daha yeni yeni gündeme getiriyordu. Dönem, Marx'ın ve Engels'in eserleriyle; elbette aynı zamanda ve daha çok, onların görüşlerinin ortodoks yorumlarını içeren ikincil Marksist literatürle –yaygın bir şekilde– henüz yeni yeni tanışmaya başlanıldığı bir dönemdi. Söz konusu literatürün eleştirel okumaları için vakit henüz erkendi. Aydın Engin'in özetleyiverdiği gibi, "Avrupanın delikanlı ve gençkızları, burjuvaziye karşı sistemle uyum sağlamış, kendi içinde bürokratlaşmış, kastlaşmış, sözcüğün tüm olumsuz anlamlarını yüklenerek 'resmileşmiş' komünist partilerinin boğucu, her türlü yaratıcılığı yok eden disiplinlerini ellerinin tersiyle bir yana itip sokaklara çıktılar. Türkiye'nin delikanlı ve gençkızları için Mayıs 68, komünizmi, 'parti' kavramını, çelik çekirdeği, profesyonel devrimciliği kavramaları için bir manivela işlevini görmüştü" (1998: 153).

Oysa, gelişmiş kapitalist ülkelerde Sol, altmışların fırtınalı atmosferinde taze hava bulmuştu. Yeni Sol ile 'geleneksel' Sol ortodoksiler arasındaki farklar iyice belirginleşiyordu. Sol'daki tüm güçler Marksist Sosyalizmin ya da tarihsel materyalizmin kapitalist toplumun teorik olarak inceleneceği ve devrimci potansiyelleri bakımından pratik olarak test edileceği bir yöntem olduğu hususunda muhtemelen uyuşuyorlardı; ancak, bunun ilerisinde yollar iyice ayrılıyordu. Çağdaş kapitalizmin durumu, devrimin o günkü doğası, işçi sınıfının durumu ve devrimci potansiyeli, teorik sezgiler ile pratik, entelektüeller ile işçi sınıfı arasındaki ilişkiler, örgütsel strateji sorunları, devrimin hedefi ve gelecek sosyalist toplumun doğası gibi temel meseleler, aynı amacı paylaşır görünen grup-

ları derin parçalanmalara, hatta sert düşmanlıklara iten esaslı tartışma maddeleri haline gelmişti.

Horst Mewes'in vurguladığı gibi (1973: 23-24), Yeni Sol başlangıçta üç temel noktada "geleneksel" Sol ortodoksiler ile arasına sınır çekmeye çalışıyordu. Birincisi, tarihsel materyalizmi, statik bir topluma dair tamamlanmış bir doktrin olarak görmeyi reddediyor ve bunun yerine, devrimci teorilerin bizatihi kendisini belirli tarihsel dönemlerin ürünü olarak görmeyi ve dolayısıyla tarihsel gelişmelerle birlikte kavramları, strateji ve taktikleri de değiştirmeyi öneriyordu. İkincisi, burjuva parlamenter demokrasisi tarafından yaratılmış özgürlük alanlarının yaratıcı sosyalist faaliyet için önemli bir zemin olarak kullanılabileceğini, kullanılması gerektiğini savunuyordu. Nihayet üçüncüsü ve belki de en önemlisi, gelişmiş kapitalist ülkelerdeki ince psikolojik kontrol ve baskı biçimlerine işaret ediyor ve kurtuluşun bu türden yeni egemenlik kalıplarını kırmak zorunda olduğunu ve bu sebeple, gündelik hayatın hemen her veçhesinin politikleştirilmesi gerektiğini vurguluyordu.

Özellikle bu son vurgu, yukarıda da belirtildiği gibi kilit öneme sahiptir ve Yeni Sol ile Eleştirel Teori arasındaki yakınlığın en açık göstergesi olarak alınabilir. Yeni Sol'un ve elbette bu Sol'a kaynaklık eden öğrenci hareketlerinin Eleştirel Teori'den devraldıkları teorik miras 'topyekun sistem eleştirisi' diyebileceğimiz şeydir. Hareket bu mirası, Eleştirel Teori'nin, özellikle de Horkheimer ile Adorno'nun hiç istemeyeceği yerlere kadar taşıdı. Belki de, ileride daha açık hale getirmeyi umarak, şöyle söylemek bile mümkün: Öğrenci hareketi ve Yeni Sol, Horkheimer ile Adorno'nun teoride zaten kat etmiş oldukları yolu pratikte, ancak tersine doğru kat ettiler. Horkheimer ile Adorno'yu kızdıran tam da buydu belki: Bu işin pratikte yapılması ve daha da kötüsü tersine doğru; yani onların çoktan geride bıraktıkları bir Marksizme doğru götürülmesi...

Gerçekten de, orijinal olarak, altmışların başlarında Berlin Üniversitesi'nde ortaya çıktığı haliyle öğrenci protestosu, tam gelişmiş bir sosyalist hareketten çok, esas olarak genel bir anti-otoritaryen ayaklanmayı andırıyordu. Söz konusu protestoların önde gelen liderlerinden biri olan Rudi Dutschke'nin altmışların ortasındaki hareket tanımı katılımcıların çoğu tarafından paylaşılıyordu: "Bugün hiçbir soyut teori bizi bir arada tutamaz; bunu sadece, bireylerin ivedi ihtiyaç ve çıkarlarını ve sosyo-ekonomik kurtuluşları için mücadele eden insanları kurnazca ve vahşice baskı altına alırken özgürlükten dem vuran bir topluma duyulan varoluşsal tiksinti başarabilir" (akt. Mewes, 1973: 31).

Eleştirel Teori'de içerilen topluma yönelik topyekün bireysel karşıtlık, öğrencilerce yaşanan bu "varoluşsal tiksinti" için entelektüel çerçeveyi sağladı. Eleştirel Teori'nin "tek boyutlu toplum", "şeyleşmiş yaşam", "topyekün kontrol altına alınmış toplum", "modern totalitarizm" gibi kavramları bu "varoluşsal tiksinti"nin hatlarını çizmek için son derece uygun teorik araçlar olarak görünüyordu. Ayrıca Eleştirel Teori, baskıcı otoritenin her yerde hazır ve nazırlığını

açıklayarak ve onun değişik kültürel alanlardaki suretlerini ayrıntılı bir biçimde resmederek yalıtılmış bireysel deneyim ile bir bütün olarak sistem arasında bağ kurulabilmesine; dolayısıyla da, bu sistemden tiksinen insanların eline –Jameson'ın çok daha sonraları, çok daha farklı bir bağlamda dile getirdiği bir kavrama başvurursak– bu sistemi çözebilecekleri, yani sözcüğün her iki anlamıyla, hem anlayabilecekleri hem de yıkabilecekleri bir "bilişsel harita" verir gibi görünüyordu. Nihayetinde Eleştirel Teori'den edinilen "bilişsel harita", söz konusu teorinin kendisinin asla tasavvur edemeyeceği ve katlanamayacağı ölçüde ve biçimde pratikle örtüştürülmeye; sokaklarda sınanmaya çalışıldı.

İşte bu "imkânsız" işi üstlenenler, protesto eylemleri içinde kavrula kavrula, nihayetinde, Eleştirel Teori'nin İkinci Dünya Savaşı öncesinde terk etmiş olduğu konuma, Marksist sosyalizme yöneldiler ve teknolojik kapitalizmin –Eleştirel Teori'nin temel metinlerince sıkıca resmedilmiş– cenderesinin her şeye rağmen kolektif politik eylemle kırılabileceği yönündeki inançlarını haykırmaya başladılar.

Mewes, öğrenci hareketinin, eski bir Frankfurt Okulu öğrencisi olan Johannes Agnoli tarafından kaleme alınmış olan en önemli teorik eserlerinden biri olan *Die Transformation der Demokratie* adlı kitabın birçok bakımdan Eleştirel Teori ile sosyalizm arasındaki bir geçiş metni olarak kabul edilebileceğini söyler. Agnoli burada totalitarizm tezini spesifik olarak savaş sonrası Batı kapitalizmindeki politik gelişmelere uygular ve son Dünya Savaşı'ndan bu yana Batılı anayasal demokrasilerin yeni teknolojik ve ekonomik ihtiyaçlara toplumsal uyumu kolaylaştırıcı yeni kontrol mekanizmaları icat etmiş olduğunu iddia eder. Bu kontrol mekanizmaları, günün "tarafsız teknoloji"sinde içkin olan "devrimci dönüşümler"in serbest kalmasını önlemeyi ve böylece kapitalizmi kolektif üretim ve bireysel kontrol arasındaki temel çelişkisiyle birlikte korumayı amaçlamaktadır. Agnoli, demokrasinin dönüşümünü esas olarak devlet tarafından yürütülen pasifleştirme programlarında görür. Sosyal barış, "işçi"nin apolitik bir "tüketici"ye dönüştürülmesiyle üretim düzeyinde yürürlüğe girer; politik düzeyde ise, 1) spesifik sosyal ya da ekonomik çıkarları temsil eden partileri kitle partilerine dönüştürerek ve 2) toplum içinde farklı kesimlerin üyelerini benzer "sorumlu yurttaşlar"a çevirerek ve de 3) temsili parlamentoları, yukarıdaki idari şubeden gelen buyrukların nakil kanalına dönüştürerek... Agnoli'ye göre, Batı'da modern parti sistemleri tek parti idaresinin çoğulcu versiyonu haline gelmiştir ve bu yeni korporatizm yeni faşizm olasılığına işaret etmektedir (akt. Mewes, 1973: 29).

Şimdi Agnoli'nin yukarıda sergilenen akıl yürütmesinde ve ulaştığı sonuçlarda Eleştirel Teori'nin, özellikle de Adorno'nun teorik olarak itiraz edebileceği hiçbir nokta yok gibi görünüyor. Burada çizilen tablo, Adorno'nun da zaten çoktan çizmiş olduğu karanlık tablonun ya hemen hemen aynısıdır ya da ondan kolaylıkla çıkarsanabilecek bir tablodur. Ancak biliyoruz, Agnoli'nin görüşlerin-

den ya da benzer görüşlerden hareket ederek, Yeni Sol'un yukarıda sıraladığımız temel ilkelerinin en muvakkat ve güçsüz olanını, ikinci ilkesini terk edip protestoları burjuva demokrasisinin "kazanılmış" zeminlerinin dışına taşıran, daha doğrusu taşıyan öğrencilere, Adorno ve Horkheimer, tuhaf bir şekilde "Demir Perde"den, "Hür Dünya"dan, liberal demokrasinin "erdemleri"nden dem vurarak karşı durdular. Gerçekten tuhaf; ancak anlaşılmaz değil elbette.

Eleştirel Teori'nin Horkheimer ve Adorno tarafından temsil edilen felsefi mecrasının 'trajik bilinci'nden söz etmiştik. Bu bilinç hali, yukarıda anılan tuhaflığın anlaşılması bakımından kilit öneme sahip. Bu nedenle, biraz daha ayrıntılı olarak tasvir etmekte fayda var. Nicholas C. Burbules, bir yerde (1995), bu bilinç halinin, "trajik" sözcüğünün orijinal anlamına uygun bir biçimde, "yakalanılan çelişkinin eş değerde kutuplardan mürekkep olduğunun farkında olan kederli bir bilinçten kaynaklandığını" söyler. Her ikisini de arzuluyoruzdur; ancak, dünya olanca zalim gerçekçiliğiyle, bunların yalnızca birine sahip olmamıza izin vermektedir. Burbules, trajedinin, sorunun basit bir iyimserlik-kötümserlik sorunu olmadığını ekler. Ona göre, "trajik duygu" daha çok "başarının, zaferin önündeki engellerin, başarısızlık ihtimallerinin ve çabalarımızın sınırlarının apaçık bir farkında-olma haline" delalet eder. Bu duygu dile getirilmeye kalkıldığında, yani bir üslup olarak vücuda getirmeye çalışıldığında, içindeki huzursuzluk daha bir görünür hale gelir. Görünen, görülebilen sadece çatışan arzu ve niyetler, aşılması imkânsız görünen çelişkiler, bir zemberek gibi sonuna kadar kurulmuş gerilimler ihtiva eden, kısacası 'ruhu' satırlarının arasında dolanan kıpır kıpır bir metindir. Bu tür metinlerin anlaşılması, bir bakıma, içerdiği gerilimlerin boşaltılıp yeniden eski haline getirilebilmesine bağlıdır. Yani, bir bakıma 'imkânsız', hiç değilse 'zor', 'sıkı' okumalara...

68'de öğrencilerin böyle bir okumaya girişme zamanı yoktu elbette. Başka bir 'imkânsız'ın peşine düşmüşlerdi bir kere. Onlar Teori'nin gerilerek iyice abartılmış önermelerinin sesine kulak veriyorlardı. "Topyekün sistem eleştirisini" kolaylıkla benimsiyorlardı örneğin; ancak bu eleştirinin "içkin" doğasını, yani sadece –ironik ya da daha kötüsü sinik bir tavırla– sistemi kendi vaatleriyle yüzleştirmekten ibaret olmayan, daha çok –trajik bir bilinçle– bu vaatlerin bizatihi kendisine hâlâ inanmayı, belki de bile bile kanmayı sürdüren yanını anlamaya gönül indirmiyorlardı pek. Adorno'nun *Minima Moralia*'daki "Psikanalizde sadece abartılar doğrudur." aforizmasını, öğrenciler, ironik bir biçimde, onun kendi eserlerine uyarlamışlardı sanki. Teori'deki "abartıların" altını çizip sloganlaştırıyorlar; Adorno ya da Horkheimer bu 'abartıların', bu iyice gerilmiş hakikatlerin zembereğini boşaltarak onların içinde saklı tutulan vaatlerin savunusuna dek çekildiklerinde, radikal öğrenciler onları ellerinde sadece 'sönmüş vaatler' taşıyan hımbıl profesörler olarak görüyor ve hınçla haykırıyorlardı: "Adorno bir kurum olarak ölmüştür!" (akt. Koçak, 1999: 112). Eleştirel Teori adına, sadece Marcuse'nin 'romantik' inadına tahammül edebiliyorlardır artık.

Marcuse'nin 'romantik' inadının, Adorno ile Horkheimer'in 'trajik bilinci'yle 'akraba' olduğundan söz etmiştik. Öyleyse şunu da eklemek gerek: Aslında söz konusu öğrenci hareketinin 'romantizmi'nde de benzer bir 'trajik' yan vardı. Hatta 'ironik'... Bir kere, 'imkânsızı' istediklerini biliyorlardı katılımcıları. İkincisi ve belki de çok daha önemlisi, Hareket görünürde kendiliğinden eyleme –her türlü teorik duruştan– daha sıcak bakıyordu. Dayanışmayı soyut teorilere değil, sistem karşısında hissedilen "varoluşsal tiksinti"ye dayandırmayı tercih ediyordu. Ancak aynı zamanda –hemen fark edilebileceği gibi– "tiksinti" gibi kendiliğindenliği çağrıştıran bir hissi, belki de daha doğrusu bir tepkiyi "varoluşsal" gibi entelektüel bir sıfatla süslemekten de geri kalmıyordu. Oysa gördük, Marcuse gibi harekete en yakın duran bir teorisyen bile, bu tepkiyi "biyolojik, fizyolojik" saiklere bağlamaya özen gösteriyordu. Dolayısıyla, örneğin Adorno'nun bu protestoları "sözde etkinlik" olarak niteleyişinin; yine örneğin Foucault'nun eylemin "varoluşsallığı"nı başka yerlerde görüşünün, ısrarla Fransız 68'inin "teorik" yöneliminin altını çizmesinin sebebini belki de burada aramak gerekir: Sistem karşısında doğrudan değil, ancak teori dolayımıyla mümkün olan bir "tiksinti" duyma halinde... 68 Hareketinin –elbette öncelikle Batı'da– aslen Eleştirel Teori'nin 'ruh'unu teşkil ettiğini söyleyebileceğimiz türden bir entelektüel "konformizm tiksintisi"yle harekete geçmesinde... Sistemin asıl mağdurları boyun eğer gibi olduğunda ya da gerçekten boyun eğdiğinde kolaylıkla ve hızla sistemden onlara da yöneliveren bu entelektüel "tiksinti"de...

Nihayet üçüncü olarak, daha önce Marcuse'nin şahsında hissettiğimiz gibi, bu hareket de, aslında –bütün iyimser tavırlarına rağmen– içinde derin bir kötümserlik barındırıyordu. Tıpkı psikiyatr Peter Brückner'in bir zamanlar ifade etmiş olduğu gibi: "Umudumuz kederin basıncından uzak değildi. Her Venceremos çığlığında, tereddüdün yankıları, karamsar mırıltılar vardı" (akt. Mewes, 1973: 41).

Bu hisler bizde de vardı elbet. Ancak bambaşka hallerde gösteriyordu kendini. Bir kere, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, 'yeni' bir Sol değil, yeni yeni tanışılan ancak oldukça eski, ortodoks bir Sol içinde yaşanıyordu bütün bunlar. Söz konusu "varoluşsal tiksinti" burada da devredeydi elbette; ancak, başka bir yere yönelmişti. İçinde olduğumuz değil, tam tersine bizim içimize sızmış olan bir şeye, 'Emperyalizm' denilen şeytana yönelmişti. Tehdit büyük ölçüde dışarıdan gelir gibiydi ve içeride, karşısına dikildiğimiz 'Sistem' içinde bile 'Yurtseverlik' gibi 'temiz', üstelik 'yerli', 'yerinde', 'yerleşik' barınaklar da bulunabiliyordu. Tamamen yersiz yurtsuz kalmamıştık yani. Bu nedenle Adorno'nun, Horkheimer'ın esamisi bile okunmuyordu. "Topyekûn sistem eleştirisi"ne ihtiyaç duyulmuyordu pek; daha dar, zaman zaman siyasal iktidar makamına dek daraltılabilen bir muhalefet güdüsüyle harekete geçmek yetebiliyordu. Bu, bir mukavemetle, karşı koymayla, direnmeyle yetinemeyen, daha hırçın bir muhalefetti aynı zamanda. Elbette biraz daha yakından bakıldığında

içerdiği 'halefiyet', 'yerine geçme' anlamını da açık edebilecek türden 'sorunlu' bir muhalefet anlayışına yaslanıyordu.[6] Bu sebeple, peşine düşülen 'selef'le sık sık 'sıcak temas' kurulabiliyordu. Dolayısıyla,sokaklarımız çok daha gürültülüydü ve henüz evlere 'kapatılmamıştık'. O hengamede Marcuse birazcık sokulabilmişti yanımıza; fakat, elbette büyük ölçüde sesini bize uyarlayarak; daha doğrusu biz onun sesini kendi kulağımıza göre kısıp yükselterek... Onun sesinde 'Yeni' olandan çok, 'Sol' tınıya kulak kesiliyorduk daha çok. Adorno ile Horkheimer'ın mırıltılarını işitebilmek için ise, "Venceremos" çığlıklarının dinmesi gerekiyormuş.

80'ler ve sonrası...

Eleştirel Teori'nin –asıl veçheleriyle– Türkiye'ye girişi 80'lerde gerçekleşti, diyebiliriz. Yani tam zamanında, kesin ve kesif bir yenilgi, bozgun anında... Sadece 12 Eylül darbesine ve onu izleyen 'alacakaranlık' yıllarına işaret etmek istemiyorum. Bozgun aslında daha önce gerçekleşmiş, en azından emareleri açıkça ortaya çıkmaya başlamıştı. Dolayısıyla Sol'un, 'geleneksel', 'ortodoks' bakış açısından hoşnutsuz, giderek bu bakış açısının sınırlarının daha fazla farkına varan –dar da olsa– belirli bir çevre oluşmaya başlamıştır. Yani Eleştirel Teori'nin asıl derdiyle hemhal olmaya, en azından ona kulak vermeye istekli bir okur çevresi yavaş yavaş teşekkül etmeye başlamıştır.

1981'de *Oluşum* dergisi üst üste iki sayı, bir "Frankfurt Okulu Özel Sayısı" yayımlar, örneğin. Derginin "Frankfurt Okulunu Sunarken" başlıklı baş yazısı birçok bakımdan ilginçtir. Birincisi, söz konusu Özel Sayı'nın yaklaşık bir buçuk yıl kadar geriye giden ve *Yazı* ile *Birikim* dergilerinin ortaklaşa aldıkları bir karardan yola çıkılarak kotarıldığını öğreniriz bu yazıdan. Esas olarak Murat Belge ve Enis Batur'un kararlaştırdıkları bu Özel Sayı, Batur'un sorumluluğu altında hazırlanıp *Birikim*'de yayımlanacaktır. Ancak bu arada, her iki dergi de "değişik nedenler"le yayın yaşamına "ara vermek" durumunda kalır ve proje doğal olarak bir süre askıya alınır. 1981'de *Oluşum*'un yayımlamayı üstlendiği işte bu projenin ürünleridir. *Oluşum*, "Sosyalist düşüncenin donmuş, Leninist-Stalinist fetişlerle kurumsallaşmış kalıplarına ters düşen sözleriyle" bu aydınların, "ilgi alanımızın tam da ortasında" olduğunu, olması gerektiğini düşünmektedir.

İkincisi, bu kısa sunum bize Eleştirel Teori'nin kendisine dert edindiği temel sosyal, siyasal, kültürel durumların, Türkiye'de tam da bu Özel Sayı'nın yayımlandığı yıllarda belirmeye, belirginleşmeye başladığını gösteriyor. Yani Türkiye'ye Eleştirel Teori'nin kendisinden önce onun 'dertleri' gelmeye başlamış gibidir. *Oluşum*, şekillenmeye başlayan bu ortamı şöyle resmediyordu:

---

6 Bu 'sorunlu' muhalefet anlayışının psikanalitik kavramlarla daha sıkı bir analizi için Somay (1999)'a bakılabilir.

> Türkiye'de, nicedir doğum sancılarını izlediğimiz bir olgu gündemimize giriyor iyiden iyiye: Sanat/Kültür bağlamındaki dergilere büyük sermaye yan çıkmayı, el atmayı üstleniyor. *Milliyet Sanat, Gösteri* ve *Süreç*'ten sonra *Sanat Olayı* da yayın yaşamına atıldı – kuşkusuz önemi yadsınmayacak gelişmeler bunlar. Ama, sanat/kültür bağlamında kimi dergilerin, geçici bir süre için de olsa devreden çıktıklarına tanık oluyoruz öte yandan: *Birikim* ve *Yazı*, ilk akla gelen örnekler.
>
> Bugün, daha geniş bir okur kitlesine ulaşmanın yollarını sermaye tıkamayı üstlenmiştir, bilerek bilmeyerek: Dağıtım yapamıyor, satıcılar üzerinde kurulan iktisadi/siyasal baskıdan payınızı alıyorsanız, daha geniş bir okur kesimine ulaşmayı neye dayanarak düşleyebilirsiniz? "Güçlü" duyuru olanaklarınıza dayanarak mı? Bu da eşyanın mantığıdır elbette. Ama, acı olan, sermaye dergilerinin birinde, 150 TL.'nin hemen ardından gelen çıkış bildirisidir: Oradan, derginin amacının "sadece sanatçıların değil, okurların da okuyacağı" bir dergi kimliğini taşımak olduğunu anlıyoruz. Gene de, bir soru gelip kurcalıyor aklımızı: Bu nedense bizlerin yanaşmadığı, yanaşamadığı *kentiçre* ["burjuva" Ş.A] okuru bütün ortasınıf duyarlılığıyla doyuma getirmek kimin işlevidir? Yazık ki Türk yazarı ezilmişliğinin, kıyıda bırakılmışlığının susuzluğunu ölü doğanları emzirerek gidermek zorundadır: Aynı luna parka *Vizon* ve *Ev* ile *Elele* girmeyi, bu yüz yıllık yalnızlık olmasa herhalde hiçbiri kabul etmezdi." (Oluşum, 1981: 2)

Biliyoruz, 80'li yıllar ve sonrası, bu "luna park" giderek büyüyecek ve içinden –neredeyse– çıkılmaz hale gelecektir. Eleştirel Teori işte böyle bir "luna park" içine, elbette oyunun kurallarına uyarak bir 'meta' olarak dahil olacaktır. Türkiye'deki mecrasına musallat olan 'fakat' da, büyük ölçüde buradan kaynaklanır zaten.

Şu da var: Eleştirel Teori, Batı'da 30'lardan 60'lara, 70'lere dek sosyal teorinin keskin tarafıdır. Ancak 80'ler civarında böyle olmaktan çıkar. Bu yıllarda Baudrillard, Foucault, Lyotard ve diğerlerince geliştirilen yeni Fransız postmodern teorileri, İngiltere'de "Kültürel Çalışmalar" adıyla kurumlaşan ve oradan neredeyse tüm dünyaya yayılan disiplinin ürünleri kültür ve toplumun daha canlı tasvirlerini sunar görünürler. Eleştirel Teori –bir bütün olarak– yeni medya, bilgisayar, moda, sibernetik, post-avangart sanat ve postmodern sahnenin diğer yeni teknolojileri içinde eskimiş, modası geçmiş bir şey olarak görülmeye başlanır (Kellner, 1999). Eleştirel Teori tehdit altındadır yani. Ancak sadece Eleştirel Teori'nin mirasını değil, aynı zamanda onun "varis"lerini, hatta muarızlarını da kuşatan ve asıl önemlisi, Eleştirel Teori'ce zaten çok önceden teşhis edilmiş olan çok daha kuşatıcı bir tehlikedir bu: Trajedik bilincin ardında tetikte duran kötümserliği, ironik tavrın ardındaki nihilizmi ve hatta sinizmi başı boş bırakabilecek olan "örgütlenmiş totoloji".[7]

7 Bu tehdit öylesine güçlü, öylesine kuşatıcıdır ve dünya onun baskısı altında öyle 'kötü' bir yer haline gelmiştir ki, 60'larda, 70'lerde Adorno'nun neredeyse herkesçe 'aşırı' bulunan 'kötümserliği 80'lerde, 90'larda artık 'makul' karşılanmaya başlanır. Dünyanın 'kötülüğü' normalleşmiştir sanki. Daha da kötüsü, dünyanın bu halinden 'öyle olduğu gibi', sanki dünyanın normal haliymiş gibi söz etmek; kötülükten sanki 'kötülük' değilmiş gibi söz etmek öyle yaygınlaşmış-

Şüphesiz Habermas ve izleyicileri gibi, Eleştirel Teori'nin bazı çağdaş 'temsilciler'i postmodern teorinin ruhunda yattığını düşündükleri irrasyonalizmi, sinizmi ve nihilizmi topa tutarak, "geleneği" korumaya çalışırlar; ancak, durum gerçekten karışıktır. Zira Eleştirel Teori'nin sözünü ettiğimiz 'ruh'u birçok yerde, kendisini savunanlardan ziyade, kendisine hücum edenlerin yanında görünür gibidir. Habermas'tan ziyade Foucault'un yanında örneğin. Kısacası, Eleştirel Teori'nin modası Batı'da çoktan geçmiştir belki; ancak, 'ruh'u üzerindeki çekişme sürmektedir ve son derece karmaşık, kararsız bir çekişmedir bu. Eleştirel Teori'nin 'ruh'unu, yani 'konformizm' tuzağına düşmeden ya da Foucault'nun kullandığı bir terime başvurursak, 'normalleştirme' cenderesine yakalanmadan 'eleştirel düşünme'ye devam etmeyi kimin ya da kimlerin –nerede ve nasıl– sürdürdüğü, sürdürebildiği *saptanabilecek*, kayda geçirilebilecek bir şey değildir zira, sadece her an yeniden *sorgulanabilecek*, sorgulanması gereken bir şeydir.

Aynı şey elbette Türkiye için de geçerli. Tek fark belki de şu: Eleştirel Teori Türkiye'ye eleştirileriyle birlikte; onun 'ruh'u üzerinde çekişen 'varisler'i, onu topa tutan karşıtları, muarızlarıyla birlikte geldi. Elbette giderek burada da örgütlenen o aynı tüketici 'totolojik kültür' içine...

Eleştirel Teori'nin Türkiye mecrasının önünün açılmasında özellikle Murat Belge, Enis Batur gibi entelektüellerin, çok daha özellikle Ünsal Oskay gibi bilim adamlarının, Ahmet Oktay gibi yazarların karşılığı ödenemez emekleri vardır.[8] Eleştirel Teori büyük ölçüde bu insanların sayesinde Türkiye'ye girmiş ve üzerine konuşulabilir hale gelmiş; çok değişik siyasal ve entelektüel kesimlerden insanların dertlerine tercüman olabilmiştir. Eleştirel Teori'nin "topyekun sistem eleştirisi", özellikle topyekun bir 'Aydınlanma', 'Modernite' eleştirisi haline gelecek denli gerildiğinde, sadece radikallere değil aynı zamanda muhafazakarlara da cazip gelen, gelebilecek olan bir renge büründüğünü biliyoruz.[9]

---

tır ki, Adorno'nun ya da onun ruh halini paylaşan diğer düşünürlerin, insana hiç değilse 'kötülük'den adıyla sanıyla söz etme şansı ve cesareti veren 'kötümserliği', bu dünyada –eğer kaldıysa– 'iyimserliğin' ayaklarını basabileceği neredeyse tek sağlam zemin haline geldi. Tam bu noktada, Peter Sloterdijk'in *Sinik Aklın Eleştirisi*'nde Adorno'ya yöneltiği "sinizm" suçlamasının, hedef aldığı "hüzünlü bilim" yerine –ironik bir biçimde geri dönüp– onun karşısına konmaya niyetlenilen "neşeli bilim"e saplanmasının anlamı üzerine düşünmek gerek galiba. Elbette Andreas Huyssen'in "Aydınlanma Sonrası Sinizm" makalesi (1999: 137-157) ve Adorno'nun *Minima Moralia*'daki "Abartmayın" başlıklı 149. fragmanı eşliğinde (1997: 242-243)...

8 Özellikle diyorum; çünkü Ünsal Oskay'ın telif eserleri ve tercümeleriyle, Eleştirel Teori'nin Türkiye mecrasının açılmasında oynadığı rol ancak bir kurumun üstlenebileceği boyutlarda ve niteliktedir. Eleştirel düşüncenin ülkemizde bir türlü 'yerleşikleşememiş' olduğu, dolayısıyla her daim şu ya da bu şekilde 'ecnebi' kalmışlığı göz önüne alınırsa, Oskay'ın katkılarının değeri çok daha belirgin hale gelir. Bu bakımdan, eleştirel düşünceyi öncelikle kendi şahsında 'kurumlaştırmış' olan ender akademisyenlerden biri olarak görülebilir.

9 Hatta bazı yorumcular, özellikle Horkheimer'ın düşüncesinde, sadece 1940'lardaki kopmadan sonra değil, ta başından beri gizil bir muhafazakar damarın bulunduğunu iddia ederler. Örneğin Brian J. Shaw şunları yazar: "Genel olarak Horkheimer'ın 1930'larda içinde yer aldığı radikal Marksizmden, 1940'larda düşüncelerinde meydana gelen köklü bir kopuş sonucu, yaşamının sonlarına doğru iyice belirginleşen kötümser bir Yahudi aşkıncılığı konumuna geçtiği varsa-

Dolayısıyla, Eleştirel Teori Türkiye'de elbette bu türden muhafazakar ilgilere, okumalara da yol açmıştır. Elbette 'okuma'dan, okunanla 'hemhal' olmadan, kelimenin kötü anlamında 'kullanma'ya[10] dek açılabilen çok farklı mecralarda... Yine aynı şekilde, 'Kültürel Çalışmalar' denen alanın 'mektepli' ya da 'alaylı' temsilcileri de, benzer mecralara[11] dek uzanabilen Eleştirel Teori 'okumaları' yapmıştır. Ancak ben burada, Eleştirel Teori'nin bu farklı kesimlerce farklı alımlanış ve kullanılış tarzları üzerine odaklanmak istemiyorum pek. Tam tersine, odağı iyice daraltıp Eleştirel Teori'nin 'ruh'unun, yani 'eleştirel düşünme'yi 'eleştirellik'ten de, 'düşünmek'ten de vazgeçmeden sürdürmenin en kanlı canlı biçimde vücut bulmuş olduğunu düşündüğüm *Defter* dergisi tecrübesi üzerine yoğunlaşmak istiyorum. Elbette bu 'tecrübe'nin ürünlerinden çok, kendisi üzerine...

Defter, birçok bakımdan Türkiye'deki genel entelektüel, kültürel ve hatta siyasal havanın dışında duran, yani kelimenin tam anlamıyla akıntıya karşı yüzen bir dergidir. 1987'de yayımlanan ilk sayısından 2002'de yayımlanan son sayısına dek, tüm yayım hayatı boyunca, içinde yaşadığımız 'kültürel çöl'ün, giderek çoğalan sahte 'vaha'larıyla kavuruculuğu giderek artan atmosferi altında gerçek bir vaha gibi içimize su serpmiş, ancak çoğu kez bunu ürperterek, irkilterek yapmış aykırı bir dergidir. Aykırıdır; zira Türkiye'deki dergicilik pratiğine ters bir biçimde, bir çıkış bildirisi yoktur; sessizce yola çıkar ve ancak son sayısında, kat ettiği bütün yol boyunca yanında taşıdığı niyetlerin, arzularının, tereddütlerin, huzursuzlukların, öfkelerin, umutların ve umutsuzlukların özlü bir bilançosunu çıkararak kendisini kapatır. Arada ne mi olmuştur? Hiç! Sadece "dünyaya farklı bilgi ve deneyim alanlarından bakıldığında ne görülebileceği" sınanmıştır. Bir takım denemeler karalanmıştı, o kadar. Dergi ilk sayısında, Lukacs'ın "Denemenin Doğası ve Biçimi Üzerine" başlıklı yazısıyla yola çıkmış; son sayısında, Adorno'nun "Biçim Olarak Deneme" başlıklı yazısıyla kendisini kapatmıştır. Nokta.

Bu süreç boyunca yaşanılan, edinilen tecrübenin dökümü, *Defter*'i neden odağa aldığımızı, başka söze gerek kalmadan apaçık biçimde ortaya koyar:

---

yılır. Benim kanım şu ki, Horkheimer'ın modernite tasviri ve onun karşısında sergilemiş olduğu duruş, hiç şüphesiz zaman içinde gelişmiş olmakla birlikte, temelde tutarlılığını korur. Horkheimer'ın 1920'lerde ve 1930'larda kullanmış olduğu Marksist terminoloji, onun genel dünya görüşündeki kötümserliğin üzerini örtmeyi başaramaz." (1985: 160; 181)

10 Muhafazakar ilginin okuduğunu anlamaktan ziyade "kullanma"ya eğilimli mecrasını, en özlü biçimde Ulus Baker özetlemişti: "Batılının kendi dünyasını eleştirisinin Türkiye'den Batıyı eleştirmeye dönüşmüş" hali... ("F-Tipi, Mernis ve İnternet: Hapishanenin İçi ve Dışı", http://korotonomedya.net.) Biz bu mecranın, içeriğine ve arka planına asla katılmadığı eleştirileri başkalarına yöneltme; söz konusu eleştirilere sadece başkalarını hedeflediği için değer verme eğilimi içinde olduğunu ekleyebiliriz belki.

11 'Kültürel Çalışmalar' mecrasının içerdiği tehlikeler için Birkan'a (2002) ve Erdoğan'ın (2003) Birkan'ın zikredilen yazısındaki meramını –çekincelerini de ortaya koyarak– açan, genişleten makalesine bakılabilir.

> "Dünyayı değiştirmeye inanan" bir kuşağın karşı karşıya kaldığı açmazlar, sorular üzerine düşünmek heyecan vericiydi. Eğer gerçekten istediğiniz buysa önünüzde ciddi engeller var demektir: Topluma entelektüelleri ve düşünceyi sürekli baş düşman olarak gösteren bir devlet; onunla bu düşünce düşmanlığını sık sık paylaşan ya da en iyi durumda düşünceyi "kültür de lazım" diye ancak bir aksesuar olarak ciddiye alan bir medya sermayesi; "altta kalanın canının çıkacağını" gayet iyi bildiği için böyle "ağır" işleri hiç göze almadan hızla, oyalanmadan 12'den vurmaya çalışan bütün bir toplumsal ruh hali... Bırakılan izlenimin, uyandırılan etkinin gitgide şeylerin, olayların ve insan davranışlarının hakikatine ağır bastığı, nihayetinde galebe çaldığı bir kültürel ortamda –düşünce düşmanı bir şiddet ortamında– akıntının tam ters yönünde gitmek demek bir düşünce dergisi çıkarmak. Bunu en baştan bilmiyor muyduk? Biliyorduk ama hiç bu kadar ağır bir biçimde hissetmemiştik. Son yıllarda "çağın ruhu" her yanı ele geçiriyor, en yakınlarımıza kadar gelerek kuşatıyor, giderek herkesi içine alıyor: Yazar, düşünür, sanatçı ya da akademisyen de bunların etkilerinden azade kalamıyor. Kültürel ve siyasal dibe vurmuşluk kimine bezginlik ve yılgınlık, kimine hırs ve körlük olarak geri dönüyor (Sökmen, 2002: 8).

Özellikle; Orhan Koçak'ın,[12] İskender Savaşır'ın, Nurdan Gürbilek'in, Semih Sökmen'in, Meltem Ahıska'nın dergi içinde ve dışında yazdıkları yazılar, yayımladıkları kitaplar, Türkiye'de eleştirel düşüncenin her şeye rağmen ayakta kalabildiğinin nişanesidirler. Bu metinler; ayak diretmeyi, boyun eğmemeyi, teslim olmamayı her nasılsa mümkün kılan –iddiasız ancak ısrarlı– tuhaf bir inadın, sadece yazarlarında o an vücut bulabilmesine değil, belki de asıl önemlisi, bu 'inat'ın, bu yazıların ve kitapların mevcut, müstakbel okurlarına iletilmesine, bulaşmasına da vesile olmuşlardır ki, bu, sadece bu bile gerçekten muazzam bir iştir. Çünkü her şey bir yana, "[b]u coğrafya için 'ecnebi' görülen bir şeyin, 'eleştirel düşünme'nin, 'teori'nin mümkün olduğunu kanıtlamak" istemişlerdir; üstelik, "bir tür Solcu inadıyla..." (Sökmen, 2002: 9) yapmışlardır bunu. Ya da şöyle diyelim: Orhan Koçak'ın İskender Savaşır ile birlikte, Aydın Çubukçu'yla hapishanede yaptıkları bir söyleşide başka bir bağlamda kullandığı sözcükleri ödünç alarak ifade edersek, "düşüncenin haysiyetini, onurunu" (Koçak,1990) (korumayı) üstlenmişlerdir ki, hiç de azımsanamayacak, azımsanmaması gereken bir şeydir bu.

Kısacası, Yalçın Küçük'ün –kendisinden beklenecek şekilde– küçümseyerek "müphem", "mütereddit", "ürkek" bulduğu; "hastalık" ve "kir" metaforlarına başvurarak "düşünce alanını soysuzlaştıran" (akt. Bora, 2002: 264) bir şey ola-

12 Elbette, Eleştirel Teori'nin *Akıl Tutulması*, *Minima Moralia* gibi zorlu ancak temel metinlerinin dertlerini Türkçe anlatabilmelerinde Orhan Koçak'ın titiz tercümeleri kadar sıkı şerhleri de son derece etkili oldu. Özellikle *Akıl Tutulması*'nın tercümesine yazdığı "Horkheimer ve Frankfurt Okulu" başlıklı uzun giriş (1986), "Maelström Üslubu" (1988) başlıklı nefis kısa denemesi ve Adorno-Marcuse yazışmalarına yazdığı giriş (1999), bu bakımdan kilit öneme sahip metinlerdir. Robert Bernasconi'nin *Defter* dergisinde Zeynep Direk (2000: 223) ve Semih Sökmen'in de yer aldığı bir söyleşide Koçak'a teslim ettiği, "Adorno çoğunlukla yorumcularından daha iyidir. Belki de siz bir istisnasınız," övgüsünün doğru adrese ulaştığı rahatlıkla söylenebilir.

rak görüp savuşturmaya çalıştığı bir "mırıldanma" halinde dile getirilmiş de olsa, *Defter*'in sesi aslında bir çığlığı andırıyordu. Kendisi de bir irkilmeden kaynaklanan; ancak orada öylece donup kalmak yerine, harekete geçip etrafını irkiltmeyi de arzulayan bir çığlık... İnsanları ürkütüp kaçırdığı kadar, etrafına toplama gücü de olan bir ses yani. Türkiye'nin çok farklı kesimlerinden –hapishanedeki mahkûmdan, üniversitedeki akademisyene dek açılabilen– çok geniş bir yelpazesinden gelip bu 'çığlık' etrafında toplanan birçok insanın içindeki direnci –ya bir yazar ya da bir okur olarak– canlı tutmuş, tutabilmiş bir dergidir *Defter*. Kısa bir süre için olsa da, etrafta kol gezen umutsuzluğun içinde, yanıp sönen bir umudu canlı tutup kendi çapında örgütleyebilmiştir.

Defter'in Türkiye'ye nasıl bir sesle seslenmiş olduğunu bir nebzecik görebilmek için Orhan Koçak'ın *Birikim*'de yayımlanmış olan "Deneme, Kitle Kültürü, 'Sahicilik', Hoşgörü" başlıklı eski bir denemesine bakabiliriz. Burada Koçak, Türkiye'de 80'li yılların karanlığını eleştirel bilincin ışığıyla aydınlatmaya çalışan iki önemli kitabı, Nurdan Gürbilek'in *Vitrinde Yaşamak (1992)* ve Can Kozanoğlu'nun *Cilalı İmaj Devri (1992)* başlıklı deneme kitaplarını odağa alır. Koçak, bu iki kitabın, üsluplarındaki derin farka rağmen, ilginç bir biçimde "ortak bir ses"e, "ortak bir ses tonu"na sahip olduğunu söyler; "yaslı bir ses"tir bu:

> Yas tutan kişinin sesi, yetim kalmış bir ses: Kendisine kavramsal çerçevesini, perspektifini ve konuşma gücünü veren anlayıştan uzak düşmüş, şimdi dünyada daha yalnız olduğunu anlamaya başlamış bir ses. Ölen kim peki, ölen baba kim? "Özgürlük ve eşitlik projelerinin ufkundaki ütopyalar" diyor Kozanoğlu. Bir "ölüm"den söz etmek doğru olur mu burada, buna "ölüm" demek, öldürmek isteyenin koşullarına tam teslim olmak değil midir? Belki. Ama Kozanoğlu ve Gürbilek de "ölüm" sözcüğünü telaffuz etmekten kaçınıyorlar zaten. "Ütopyaların yırtılmasından" söz ediyor Kozanoğlu, Gürbilek'se "bir umutta direnmek"ten (1992: 19).

Koçak, söz konusu kitaplar arasındaki üslup farkını, Kozanoğlu'nun cümlelerinin daha "acar" oluşuna, "konular arasında daha hızlı sek"mesine, "daha kızgın", "daha kırgın" oluşuna, Gürbilek'in cümlelerinin ise "daha durgun", "daha yatışmış" oluşuna bağlar. Oysa başka, çok daha derin bir üslup farkından da söz edilebilirmiş gibi görünüyor. Tercih edilen başlıklarda bile sezilebiliyor; Kozanoğlu 'ironik' bir üslupla konuşmaya eğilimli gibidir, Gürbilek ise, daha çok 'trajik' olarak nitelenebilecek bir üslupla... Gürbilek'in cümleleri arasında, Koçak'ın da saptamış olduğu gibi, "Bloch, genç Lukacs ve Benjamin'de belirgin olan bir 'devrimci mesihçilik', bir çeşit 'sosyalist eskataloji' (ahiret bilgisi)" dolanıp durmakta gibidir. Şüphesiz, bu iki farklı üslup, Koçak'ın da vurgulamış olduğu gibi, farklı mecralardan dolanıp aynı "yaslı ses tonu"nda buluşurlar. Neşeden eser yoktur seslerinde; 'cidden' canları yanmıştır kısacası. Koçak'ın denemesinde sadece 'sahicilik' sözcüğünün tırnak içine alınmasından da bellidir zaten, yasını tuttukları kayıp, adını anıp durdukları 'ütopyalar' ya da

'umut' değil, asıl bütün bunlardan söz etmeyi mümkün kılan 'ciddiyet'tir. Ya da tersinden söylersek, itiraz ettikleri şey 'ütopya'dan, 'umut'tan söz etmeyi hafife alan, hatta giderek bunlarla 'ti geçen' şen şakrak bir 'gayrı ciddiyet'tir. Özlenen otoriter bir ciddiyet değildir elbette, daha çok 'sahicilik' denen halle dirsek teması halinde olan bir şeydir: Ağırlığı olan, yöresine gölgesini düşürebilen Söz. Yası tutulması gereken bir "ölü" varsa eğer ortada, budur. Kozanoğlu'nun 'ironik' üslubu hırçın bir ciddiyetle dalar 'ölü evi'ne; Gürbilek'in 'trajik' üslubu ise zaten oradadır, çok önceden gelip sakin bir şekilde köşeye ilişivermiştir. Birinde kaybın hesabını sorma güdüsü harekete geçmiştir ya da böyle bir güdüyü hiç değilse tetikte tutma arzusu; diğerinde ise, olan biten her şeyi kayda geçirme, kayba işaret etme, yitiğe hiç değilse adını bahşetme tutkusu...

Elbette bu 'yas emeği'ni boşa çıkaracak zaman da işlemeye başlamıştır bir yandan. Trajik bilincin ardında tetikte duran kötümserliği, ironik tavrın ardındaki nihilizmi ve hatta giderek sinizmi başı boş bırakabilecek olan "örgütlenmiş totoloji"den söz etmiştik. Yani şu muazzam söz değirmeninden... İşte o değirmen yavaş yavaş dönmeye başlar. Adorno'nun "dilin başına gelen bela" olarak gördüğü "iletişim girdabı" harekete geçer ve bu girdap içinde sözcükler –tıpkı Benjamin'in "Tarih Meleği" gibi– döne döne anlamlarından uzaklaşmaya başlar. Dilin içi boşalır (Akt. Soykan, 2003: 59). Başlangıçta, tıpkı eve toplanan mahalle sakinlerinin, eş dostun, uzak akrabaların ölümün havadaki ağırlığını dağıtmak için sahte, kasten içi boşaltılmış bir söz şebekesini dolaşıma sokmaları gibi masum bir niyetle devreye girer bu değirmen; ancak zamanla, sözün tüm imkânlarını öğüterek kendi içi boş dilini dayatır, kendi totolojisini örgütler.

Trajik ya da ironik, hiç fark etmez, her türlü söz imkânı tehdit altındadır artık. Bu "örgütlenmiş totoloji" içinde, 'trajik' üslubun kederi boş bir kötümserliğe; 'ironik' üslubun 'ciddi-şakası' aynı ölçüde boş bir sinizme, 'salt şakaya' meyillidir. Her hangi bir konumda durmak, orayı 'ideoloji' haline getirmek, dolayısıyla asla orada duramamak, boşluğa yuvarlanmak demektir.

Peki, *Defter* nerede durmuştur? Tabii ki, 'hiçbir' yerde... Bu nedenle, sadece 'aykırı' değil, aynı zamanda 'arada' kalmış bir dergidir *Defter*. Yine de 'konumsuzluk' anlamında değil, konum anlamında 'arada' durmuştur. Sesindeki "tereddüt" de buradan kaynaklanıyordu sanırım. Biraz daha açmak için, yeniden o kasvetli mecaza başvurarak şunu söyleyebiliriz: Hani "ölü evi"nden sokağa çıkıp, mahalleyi geçip, şehre doğru yürümeye başladığımızda, etrafımızı kuşatan bu "örgütlenmiş totoloji" ortasında içimizdeki keder yavaş yavaş silinir, yaramız kapanır, acımız diner; zamanla keyif ve neşe içinde yaşamakta olduğumuzu hissetmeye başlarız ya yeniden... işte bu hisse, bu hissi bizde uyandıran "örgütlenmiş totoloji"ye yönelik derin bir nefret, esaslı bir eleştirel bilinç de eşlik ederse, edebilirse eğer –o zaman– *Defter*'in sesine rengini veren "tereddüt"ü de hissedebiliriz biraz. Kendi meramını, başka her şeyden önce bizatihi kendi

sözünün bulandırabileceğinin farkında olan; bu nedenle, sözcüklerini sakınarak, yargılarını kısarak konuşmaya özen gösteren bir sestir bu. Sakin bir "mırıltı" halinde; kederden söz etmeyi gizli bir keyfe dönüştürmeden; canı yanmış ve bu acıyla, etrafını kuşatan dünyayı da yakmaya çalışan bir ağıt gibi değil; dünya yansa umurunda olmayan 'vur patlasın çal oynasın' tarzında bir oyun havası ise hiç değil; daha çok, acısını içe atmış, keder ile neşe arasında salınan oynak, ancak zamanla insanın yüreğine oturan Balkan havaları gibi...

Tanıl Bora, *Defter*'e dair bir şerhini, ironik bir biçimde, 12 Eylül'ün bize dayattığı sıradanlık timsalinin sesini yankılatmak ister gibi şöyle bitirmişti: "*Defter* de kapandı, nitekim" (2002: 266). İronik de olsa, sanki 12 Eylül'ün bize dayattığı sıradanlığın, nihayetinde *Defter*'in de nefesini tükettiği gibi karamsar bir havayla bitirmek istemiyorum oysa ben. Semih Sökmen'in *Defter*'i kapatan yazısını tekrar tekrar okudum ve apaçık algıladığımı düşünüyorum: *Defter*, eleştirel düşünceden vazgeçildiği için değil, tam tersine vazgeçilemediği için kapanmıştır; eleştirel düşüncenin önünü kapatmamak için, daha doğrusu kendi üzerine kapanıp kendi mevcudiyetini bir "ideoloji"ye dönüştürmemek için...

Nihayet...

Eleştirel Teori'nin 'ruh'undan söz ettik, bu 'ruh'un sahiplenilmesinin güçlüğünden... Ancak Eleştirel Teori ile ilgili başka, belki de diğer her şeyden çok daha önemli olan başka bir şeyden de söz etmemiz gerek. İlginç bir biçimde, Eleştirel Teori'den, özellikle de Adorno ile Horkheimer'den söz ederken pek yersiz kaçarmış gibi görünen bir şeyden. Dayanışmadan...

Christopher Rocco, Adorno ile Horkheimer'ın iletişim ve dayanışma için gerekli linguistik koşullarla yakından ilgili olduklarını; hatta, bir diyalog modeli sağlayabilecek tarzda karşılıklı konuşmayı teşvik ettiklerini yazmıştı (1994: 89-90). Rocco'ya göre, onlar en azından iki şekilde böyle davranmışlardır: Birincisi, birlikte kitap yazmış ve seslerini tek bir eserde birleştirmeyi göze almışlardır. İkincisi, Adorno ile Horkheimer işbirliği sadece düşüncede değil, pratikte de –açık ya da örtük– diyalog, dostluk ve dayanışma içinde yürütülmüştür. Dahası onların işbirliği, okur olarak bizlerin de onların eserlerini yorumlarken işbirliği içine girmemizi teklif eder gibidir. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin kompozisyonu için gerekli olan diyalog, onun okurları arasında da benzer bir diyalogu tahrik eder. Birlikte yazılmış bir kitap birlikte de okunabilir demektir zira; hem *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde teşhis edilmiş olan ince izolasyon ve parçalanmalara karşı bir direniş eylemi olarak, hem de yine aynı kitapta örneklenmiş olan demokratik birlikte konuşma ve hareket etme pratiğine bir ucundan, karınca kararınca katılabilmek için...

Yazı boyunca 'ruh' sözcüğünü içi boş bir 'totoloji'ye dönüştürecek denli sık kullandığımın farkındayım. Ancak son bir kez daha kullanmak için izninizi is-

tiyorum. Bu kez Adorno ile Horkheimer'ı pek kızdıran şu gençlerin 'ruh'undan söz etmek için... Bir de Marcuse'nin hatırı da kırılmasın diye... Ancak, o 'ruh'un görünür olduğu sahne bizden. Uzun zamandır dönüp dönüp baktığım bir fotoğrafta öylece duruyor.

Geçenlerde Alain Badiou ile 60'lardaki hareketler üzerine yapılmış bir söyleşi okudum (2007). Badiou burada ünlü "olay" kavramını devreye sokarak "[k]urtuluş politikasının bir evresinin sona erdiği"nden ve dolayısıyla bugün görevimizin "sadakate sadakat" olduğu mealinde, görünüşte tuhaf, dahası açıkça 'totolojik' görünen bir şeyden söz ediyordu. Bu yazı üzerine çalışırken, bir ara çekmeceden çıkarıp o fotoğrafa bir kez daha baktığımda, Badiou'nün bununla neyi kastetmek istediğini sezer gibi oldum.

Söz konusu fotoğraf, Mahir Çayan ile Ulaş Bardakçı'nın –sanırım bir mahkeme salonunda– iki tahta iskemle üzerinde yan yana oturmuş biraz yorgun ve bitkin, ancak sıcak, dostane, kardeşçe el sıkışma hallerini dondurmuştu. İşte bu fotoğrafa bakarken, her baktığımda içime işleyen kayıp duygusunun, sadece o iki genç insanın yitirilmiş olmasıyla değil, aynı zamanda o an onlar arasında kurulmuş olan o sıcak dostluk hissinin yitirilmiş olmasıyla da ilgili olduğuna dair sezgimin, Badiou'nün o sözde kastettiği şeyle tam anlamıyla çakıştığını düşündüm. Onun, bizim bugün, öylece oturup o güzel insanların o zamanlar birbirlerine göstermiş oldukları sadakate, dostluğa hayran hayran bakıp iç geçirmek yerine, kalkıp şimdi ve burada aramızda bu türden bir sadakat ve dostluk bağı kurmamız gerektiğine işaret etmek istediğini anladım. Bir de, heyecanla sokaklara dökülen o öğrenciler ile onların bu haline korkuyla bakan Eleştirel Teori mensuplarının –kendi aralarında– benzer bir 'ruh'la hemen hemen aynı türden bir 'dayanışma' hissine sahip olduklarını, ancak –ne yazık ki– bunu çok f. rklı mecralarda yaşadıklarını...

Sonra oturup, sessizce, Ulus Baker'in ardından yazıları bir kez daha okudum ve "Ulus'un Bakışı" başlıklı yazıda şu satırların altını çizdim:

> Bir gün ortak bir dostumuzdan söz ederken "bir kişi, kimi zaman bir gruptan, örgütten ya da partiden çok daha fazla etkili olabilir, 'örgütlü' olabilir, insanlar arasında akışlar yaratabilir" demişti. Kendisi de dostluğu örgütledi. Zaten, "devrimci siyaset hakiki siyasettir, dostluğun siyasetidir, Türkiye'de darbe ile beraber yitip giden ve yeniden icat edilmesi gereken şey budur" diyen de o değil miydi? (Abuşoğlu, 2007: 35.)

KAYNAKÇA

Abuşoğlu, Harun Kemal, (2007): "Ulus'un Bakışı", *Birikim*, Ağustos-Eylül 220-221.

Adorno, (1997): *Minima Moralia*, Çev. Orhan Koçak-Ahmet Doğukan, Metis Yayınları.

— (1999a): "Boyun Eğme", çev. K. Şahin, *Defter, Yaz 1999, Sayı: 37*.

Adorno ve Marcuse, (1999b): "Alman Öğrenci Hareketi Üzerine Bir Mektuplaşma", Çev. Ahmet Doğukan, *Defter*, Yaz 37.

Birkan, Tuncay (2002): "Solun Son sözü "Kültürel Çalışmalar" mı?", *Toplum ve Bilim*, Güz 94.

Badiou, Alain (2007): Söyleşi: "Eski Siyaset, Eski Örgütlenme Biçimi Doygunluğa Erişince", Çev. Şükrü Argın, *Mesele: Kitap Dergisi*, Eylül 8.

Bora, Tanıl (2002): "Defter Şerhi", *Cogito*, Bahar 31.

Burbules, Nicholas C. (1995): "Postmodern Doubt and Philosophy of Education", *Philosophy of Education*, http://x.ed.uiuc.edu.

Direk, Zeynep ve Diğerleri (2000): "Robert Bernasconi ile Söyleşi", *Defter*, Sonbahar 41.

Engin, Aydın (1998): "Herkes Kendi Mayıs '68'ini Yaşadı", *Cogito*, Bahar 14.

Erdoğan, Necmi (2003): "Kültürel Çalışmalar, (Kendiliğinden) İdeoloji(si) ve Akademya", *Toplum ve Bilim*, Yaz 97.

Foucault, Michel (1998): "Mayıs '68 boyunca 'Sözcükler' ile 'Şey'ler Arasında", Çev. Mert Keçik, *Cogito*, Bahar 14.

Gürbilek, Nurdan (1992): *Vitrinde Yaşamak*, Metis Yayınları.

Honneth, Axel (2006): "A Social Pathology of Reason: On the Intellectual Legacy of Critical Theory", *Cambridge Companions Online* içinde, Cambridge University Press.

Horkheimer, Max (1986): *Akıl Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları.

Horkheimer, Max-Theodor W. (1996): *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar II*, Çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları.

— (1995): *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar I*, Çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları.

Huyssen, Andreas (1995): *Alacakaranlık Anıları*, Çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları.

Jay, Martin (1989): *Diyalektik İmgelem*, Çev. Ünsal Oskay, Ara Yayınları.

Kellner, Douglas (1975): "The Frankfurt School Revisited: A Critique of Martin Jay's the Dialectical Imagination", *New German Critique*, Winter 4.

— (1998): "Critical Theory Today: Revisiting the Classics", http://www.gseis.ucla.edu.

— (1999): "Buondaries and Borderlines: Reflections on Jean Baudrillard and Critical Theory", *Illuminations*, http/Www.uta.edu.

Koçak, Orhan ve diğerleri (1990): Söyleşi: "Bir Kavram Olarak Alet, Mantık ve Parti", *Defter*, Şubat-Mart 12.

— *(1988): "Maelström Üslubu", Defter, Haziran-Eylül 5.*

— (1992) "Deneme, Kitle Kültürü, 'Sahicilik', Hoşgörü", *Birikim*, Ağustos 40.

— (1999): "Adorno-Marcuse Yazışmasına Giriş", *Defter*, Yaz 37.

Kozanoğlu, Can (1992): *Cilalı İmaj Devri*, İletişim Yayınları.

Marcuse, Herbert (1968): *Aşk ve Uygarlık*, Çev. Seçkin Çağan, May Yayınları.

— (1971): *Mantık ve İhtilal (İhtilalin Felsefesi)*, Çev. Muammer Sencer, Kitaş Yayınları.

— (1971): *Tek Boyutlu İnsan*, Çev. Seçkin Çağan, May Yayınları.

— (1989): *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*: '1954'te Yazılan Ek ile", Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları.

— (1997): *Tek Boyutlu İnsan*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları.

— (1998): *Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları.

Mewes, Horst (1973): "The German New Left", *New German Critique*, Winter 1.

Oluşum (1981), Şubat 40/82.

Öngür, Taner (2007): "Müzik Ne Zaman Muhalif Olur", *Mesele: Kitap Dergisi*, Ağustos 8.

Shaw, Brian J. (1985): "Reason, Nostalgia, and Eschatology in the Critical Theory of Max Horkheimer", *The journal of Politics*, Cilt 47, No. 1.

Rocco, Christopher (1994): "Between Modernity and Postmodernity: Reading *Dialectic of Enlightenment* against the Grain" *Political Theory*, Cilt 22, No: 1, February.

Somay, Bülent (1999): "Hamlet Kuşağı", *Defter*, Yaz 37.

Soykan, Ö. Soykan ve Diğerleri (2003): Söyleşi: "Adorno ve Yapıtı", *Cogito*, Yaz 36.

Sökmen, Semih (2002): "Defter'den", *Defter*, Kış 45.

Temo, Selim (2007): "Halkın Dostları: Hayali Miras", *Mesele: Kitap Dergisi*, Eylül 8.

Tura, Rıza (1999): "'68' ile '71' Arasına Sıkışan Zaman: '70'li Yıllar", *Defter*, Yaz 37.

Modern hukuk devleti anlayışının eleştirisi bağlamında Neumann ve Habermas

*Levent Köker**

I

Devlet ile hukuk arasındaki ilişki aslında hiçbir kuşkuya yer vermeyecek kadar açık bir biçimde, "nerede devlet varsa orada hukuk, nerede hukuk varsa orada devlet vardır" biçiminde ifâde edilebilir. Devlet ile hukuk arasındaki ilişkiye dâir bu zorunlu bağ, örneğin hukukun çekirdeğinin insanın toplumsal hayat içinde dışa vuran davranışlarını düzenleyen müeyyideli kurallardan oluştuğu ve buradaki müeyyide unsurunun da esasında kamu gücü veya devlet tarafından uygulanan zorlama ile belirlendiği hatırlandığında da rahatça görülebilmektedir. Dahası, devlet deyince akla gelen "zor kullanma" özelliğinin mutlaka bir "adâlet" nosyonunu içermesi gerektiği, bir diğer deyişle adâletin olmadığı bir kurallar bütününün devlet adını almayı hak etmeyeceği, bu anlamda "adâlet"in –dolayısıyla adâleti onsuz düşünemeyeceğimiz bir hukuk düzeninin– devleti zor kullanma öğesini içeren diğer toplumsal beraberlik tarzlarından ayırdettiği de iknâ edici bir biçimde, çok eski çağlardan beri ortaya konulmuş olan bir düşüncedir (Gözler, 1998: 29-40).

Bununla birlikte, devlet ile hukuk arasındaki bu âdetâ "evrensel" gibi görünen bağın târih içinde özel bir ân'da ortaya çıkmış olan özel bir tipi bulunmaktadır ki, kendisinden önceki devlet-hukuk beraberliklerinde olmayan bâzı özelliklerle temâyüz etmektedir. Bu özel ân'ın mekânı Avrupa, zamanı ise yaklaşık 16. yüzyıl olup, devlet ile hukuk arasındaki ilişkinin özüne dâir niteliklerde meydana gelen farklılaşmalar ve bu benzersizlik nedeniyle "modern" sıfatıyla anılmaktadır. Yerine göre "zamana uygun" anlamında "çağdaş" diye de anlaşılabilen ve sıklıkla eskiye göre yeninin daha iyiyi ("ileriyi," "gelişmiş ola-

(*) Gazi Ü. Uluslararası İlişkiler Bölümü.

nı") temsil ettiği anlamında kullanılan bu sözcük, devlet veyâ hukuk kavramlarını nitelediğinde, böyle bir değer yargısını bir kenara bıraksak bile, gerçekten, 16. yüzyıl Avrupa'sında görülmeye başlananlardan daha öncekilere ve daha başka yerlerdekilere benzemeyen devlet ve hukuk tiplerini ifâde etmektedir (karş. Keyman, 1981: 3-29).

Kısaca "modern devlet" ve ona özgü olarak "modern hukuk" diye adlandırmamız gereken bu "tiplere," adı üzerinde, belirli bir târihî tecrübenin içinden soyutlanarak varılmıştır ve sadece o târihî tecrübeyi değil, başka zaman ve mekân boyutlarındaki tecrübeleri kavramamıza olanak veren özellikleri de içermektedirler. Bir diğer deyişle, ana hatlarıyla 16. yüzyıl ile 20. yüzyıl ortalarına sarkan bir süreçte, önce Avrupa, sonra Kuzey Atlantik toplumlarında ortaya çıkan modern devlet tipi, kendi tipik özelliklerine uygun bir modern hukuk düzeni ile birlikte oluşmuştur. Bu oluşum çerçevesinde, modern devlet, kendisinden önceki kent-devleti (*politeia* veya *civitas*) ve "imparatorluk" tiplerine benzememekte, üzerinde kendi târihî gelişim sürecinde ortaya çıkardığı sorunlarla birlikte duracağımız hukuk devletine doğru gelişen bir tipi anlatmaktadır. Şöyle ki:

(1) "Öncelikle modern devlet kendiliğinden büyüyerek gelişmiş bir yapı olmaktan çok yapay olarak oluşturulmuş bir yapıdır. ... Bir başka deyişle, modern devlet Tanrı'nın, ulusun kendi *Geist*'ının ya da bilinmeyen tarihsel güçlerin bir armağanı olarak *verilmemiştir; 'yapma' bir gerçekliktir*." (Poggi, 2001: 116-117 –vurgular eklenmiştir.)

(2) Modern devletin bu "yapay" (daha doğrusu sun'i, yâni "insan yapısı") niteliği, onun, örneğin "politeia"da olduğu gibi toplumla özdeş ve hattâ toplumsal olarak en ideal, mükemmel varoluş ereği olarak değil de, toplumdan ayrı bir varlık (*entity*) diye anlaşılmasını da mümkün kılmaktadır. Devlet, böylece, insanlar tarafından (meselâ özgürlükleri güvence altına almak, çatışmaların düzen ve barış içinde halledilmesini mümkün kılmak, vb. gibi) belli bir amaç için kurulan ve dolayısıyla da o amaç için gördüğü işlevle belirlenen bir tür mekanizma olmaktadır (Poggi, 2001: 117-119).

(3) Modern devletin bu yapay ve işlevsel belirlilik ile ifâde edilen toplumdan ayrı bir varlık olma nitelikleri, Max Weber'in ünlü tanımına da bir anlamda temel oluşturmuşlardır. Bilindiği gibi, Weber'in ünlü tanımına göre (modern) devlet, toplum içinde fizikî zor kullanma tekelini "meşrû" olarak elinde bulunduran örgütlenmedir. Buna göre modern devlet, sadece yapaylık ve işlevsel belirlilik özelliklerine sâhip olmakla kalmamakta, aynı zamanda kendisinden önceki devlet tiplerinden farklı olarak, "fizikî zor kullanma tekeli"ni de eline almış bulunmaktadır.

(4) Buradaki anahtar, modern devletin bu fizikî zor kullanma tekelinin "meşrû" olmasıdır. Meşrûiyet ise, sözlük anlamıyla "hukuka uygunluk" demektir. Ancak burada hukuk da, devlet gibi, "modern" sıfatı ile nitelendirilmelidir. Çünkü, modern devletin önemli ayırdedici niteliği onun "yapaylığı", dev-

letin insan irâdesi ile kurulmasını ifâde etmekte, böyle olunca da devlet kurucu irâdenin bu fonksiyonunu ancak hukuk kuralı koyarak yerine getirmesi mümkün olabilmektedir. Netîce itibâriyle modern devlet, insan irâdesi tarafından inşâ edilen, işlevsel belirliliği bulunan bir örgütlenme olarak aslında hukuk aracılığıyla oluşturulmakta ve dolayısıyla da, aynı zamanda, hukuka dayanmaktadır ve bu anlamda modern devlet "hukukî" bir varlıktır.

(5) Modern devletin yapaylığına bağlı bir biçimde anlaşılması gereken hukukîliği, modern hukukun çok önemli bir özelliği ile birlikte düşünüldüğünde, aslında modern sıfatının devlet-hukuk ilişkilerini nitelendirmekteki büyük önemi de ortaya çıkmaktadır. Modern hukukun bu çok önemli özelliği, onun "pozitifliği"dir; kısaca, modern hukuk, pozitif hukuktur. Burada "pozitif," belirli zaman ve mekân boyutlarında geçerli olan hukuk kurallarını anlatmaktan çok, modern hukukun insan tarafından vâz edilmiş olma niteliğini anlatmaktadır. Dolayısıyla, modern devlet, devlet kurma irâdesini, "ortak bağlayıcılığı olan müeyyideli normlar düzeni kurmak" anlamında bir hukuk düzeni biçiminde ortaya koyan bir insan topluluğunun ürünü olmakta; bu bakımdan da insan yapısı hukukî bir varlık olarak ortaya çıkmakta, karşılık olarak da kendisini vâr eden hukuk ile bağlı bulunmaktadır.

(6) Hukukun tek kaynağı olarak "monark"ın görüldüğü ("L'État c'est moi!," "Devlet benim," ama aslında "L' État=Status=Hukuk" diye okunursa, "Hukuk [koyan irâde] benim" diye anlaşılması gereken) mutlakiyetçilik evresinden (16.-17. yüzyıllar) monarkın birey hak ve özgürlüklerini koruyan şartlarla sınırlandırıldığı "meşrutîyet" veya "anayasal devlet" evresine (18. ve 19. yüzyıllar) geçiş, aslında insanın kendi irâdesi ile kendisini bağlaması hâlinde ve ancak bu hâlde özgür olabileceğini kabûl eden ve bu anlamda da bireysel özgürlüğü modern hukukun temeline yerleştirip, buradan devleti bu özgürlüğü güvence altına almakla ve faaliyet alanı da bu özgürlük alanı ile sınırlı bir teşkilâtlanma olarak kuran hukuk devleti anlayışına geçiştir.

(7) Bu klâsik bağlamıyla hukuk devleti, devletin üç temel görevini yasama, yürütme ve yargı olarak ayrıştırmakta ve devletin, bu görevlerini yerine getirirken kendisini inşâ eden ve bireysel özgürlüğü güvence altına almayı öncelikle amaçlayan hukuk kurallarına bağlı kalmasını garanti altına almaya yönelmektedir. Bu garanti, özellikle devletin yasama ve yürütme alanlarındaki faaliyetlerinin, bunlardan bağımsız ve tarafsız yargı organınca yerine getirilecek denetim görevi ile temin edilecektir.

(8) Ancak, buradaki kritik nokta, klâsik hukuk devleti açıklamalarında kuvvetler ayrılığı olarak bilinen örgütsel mekanizmanın bireysel özgürlükleri güvence altına almak için yeterli olmayacağı, çünkü yargının da son kertede yasama organı tarafından yapılan kanunları uygulamakla yükümlü bulunduğu hususudur. Dolayısıyla, bağımsız ve tarafsız yargı denetimi de hayatî önem taşımakla birlikte, bireysel özgürlüğün en temel güvencesi aslında yasama organı-

nın işlevinde yatmaktadır. Bu nedenle de, yasama faaliyetinin mutlaka özgürlüğü güvence altına alma özenini gösterecek toplum üyelerine hasredilmesi gerekmektedir ki, bu da toplumun temel özgürlüklerden en fazla yararlanmayı bilen ayrıcalıklı kesimlerini (örneğin cinsiyet ve servet esasına dayalı kurallar üzerinden yüzyıllar boyu yasama faaliyetinde bulunma ayrıcalığını elinde tutacak olan burjuvaziyi) ifâde etmektedir (Ağaoğulları, Zabcı, Ergün, 2005: 192-193).

II

Buraya kadar özetlenmeye çalışılan çerçeve içinde modern hukuk devleti, bireysel özgürlükleri güvence altına almaya yönelik olarak, bir yandan kuvvetler ayrılığını getiren diğer yandan da en temel faaliyet olarak yasama faaliyetini temel bireysel özgürlüklerden yararlanmasını en iyi bilen toplum kesimlerinin (öncelikle de burjuvazinin) tekeline veren bir niteliktedir. Yine bu çerçevede, klâsik hukuk devleti, temel anlayış ve kurumsal yapı özellikleri olarak, "demokratik" değil, liberaldir. En önemli teorik meşrûlaştırıcısı John Locke olan bu "liberal hukuk devleti" anlayışı, bireyin en temel hakları olarak hayat, emek ve mülkiyet haklarını kabûl etmekte ve bunların güvence altına alınmasını mümkün kılan bir sistemi önermektedir.

17. yüzyıl İngiltere'sinden 18. yüzyıl Amerika'sına ve Fransız Devrimi üzerinden Avrupa'ya ve giderek dünyaya yayılan bu "liberal hukuk devleti" anlayışı, kendi mantığına bağlı bir dizi çelişki içeriyordu. Bunların başında, bu anlayışın temel kabûllerinden olan herkesin soyut bireyler olarak özgürlüklere sâhip olmaları ile bireylerin bu özgürlüklerinin somut toplumsal koşullar altındaki anlamı arasındaki uyumsuzluk gelmekteydi. Bir diğer deyişle, tüm bireylerin soyut hak özneleri olarak sâhip oldukları özgürlükler, ancak somut bazı bireylere (öncelikle de zengin ve erkek burjuvalara) tanınmış "politik ayrıcalıklar" ile güvence altına alınabiliyordu. Özetle, mantığı itibâriyle bireysel özgürlük ile politik hakların zorunlu birlikteliğine dayanan liberal hukuk devleti, kendi mantığı ile çelişkili bir somut devlet mekanizmasını meşrûlaştırmakta zorlanıyor, kapitalist sanayi toplumunun târihi koşulları altında, 19. yüzyıla gelindiğinde, meselâ Benjamin Constant'ın "aktif ve pasif yurttaş" ayrımı veyâ J. S. Mill'in "önce bireysel gelişim sonra demokratik haklar" diye kabaca ifâde edebileceğimiz "gelişmeci liberal demokrasi" yorumu dahi sorunu çözemiyordu (Macpherson, 1977).

İlk ortaya çıktığı toplumsal bağlamlardaki bu çelişkilerin zorladığı liberal hukuk devleti anlayışı, târihî arkaplânındaki gelişmeleri farklı bir yol üzerinden yaşayan Almanya'da, 1919 Weimar Anayasası döneminde ilginç bir tecrübeden geçmiştir. Bu tecrübenin ilginçliği, liberal anlayışın ilk ortaya çıktığı İngiltere bağlamından farklı olarak, iki noktada kendini göstermektedir. Bunlardan ilki, Weimar Anayasası ile kurulan devletin, 19. yüzyılın ikinci yarısından

beri süregelen Alman birliğinin oluşumu sürecinde bir evreyi temsil etmesidir. Sözü edilen süreç, aslında bu yazının başlarında modern devletin irâdî (yapay) bir oluşum olma niteliğine Almanya'da yüklenen anlamların niteliği bakımından ilgi çekmektedir. Buraya kadarki açıklamalarda ortaya konulan liberal hukuk devleti anlayışı, temel özellikleri bakımından, "doğal hukuk ve toplum sözleşmesi" teorisinin İngiliz felsefesindeki temsilcilerinden Locke'taki izaha göre betimlenmiştir. Burada hareket noktası, her türlü somut, târihî bağlamdan soyutlanmış, terim yerindeyse târih (ve toplum) dışı soyut birey, bu bireyin yine târih (ve toplum) dışı hak ve özgürlükleri olmakta ve buradan bu soyut bireyin kurucu özne olarak yer aldığı bir "sözleşme süreci"nin ürünü olarak ortaya çıkan "doğal özgürlüklerle sınırlandırılmış devlet"e varılmaktadır. Almanya bağlamında ise, 19. yüzyıl ortalarında başlayan Alman birliğinin oluş(turul)ması sürecinde devlet, Alman ulusunun kolektif irâdesine dayandırılmak istenmiş, devletin yine yapay olduğu kabûl görmekle birlikte bu yapaylığı ortaya çıkaran kolektif (ulusal) irâde, "Târihçi Okul" örneğini izleyerek belirtirsek, Alman ulusunun târih içinde ortaya koyduğu ve hukukçular tarafından ortaya çıkarılması gereken kurumları ile bütünleştirilmeye çalışılmıştır.

Bu sürecin içinde devlet ve hukuk ilişkileri konusunda çok farklı yorum ve açıklamalar ortaya koyan Alman düşüncesinde, ulusal irâde ile ulusal devlet ve ulusal hukuk arasında özdeşlik kurmaya yönelen, bir yönüyle Alman idealizminden de güç alan milliyetçi akıma karşılık, özellikle Weimar Anayasası'nın liberal hukuk devleti modeline en fazla tekâbül eden bir yapılanma olarak izah edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Yalnız burada yer alan liberal hukuk devletinin izahında vurgu, klâsik modeldeki bireysel özgürlük önceliğinden önemli bir sapma ile, devlet ve hukuk özdeşliğine yönelmiştir. Bir diğer deyişle, Alman izahında liberal hukuk devleti anlayışı, devletin kendisini hukukla ifâde etmesinden hareketle ve buna dayanarak, devletin kendisini kendi koyduğu hukuk ile sınırlandırması biçiminde anlaşılmıştır. Bu anlayışın önemli bir netîcesi, devlet ile bir normatif düzen olarak hukukun özdeşliği ve bu özdeşlik temelinde hem devletin, hem de hukukun "nötr" olduğu iddiası olarak beliren "hukukî pozitivizm" olmuştur.

Bu akımın kurucusu ve en önemli temsilcisi olan Hans Kelsen'in iddiası, devletin bir normlar sistemi olan hukukla özdeşliğidir ki, burada dikkât çekici olan husus, devletle özdeş sayılan hukuku meydana getiren normlar sisteminin bir hiyerarşi hâlinde kavranmasıdır. Normların en soyut olandan en somut olana doğru (veya tersi) bir sıralama içinde, alttaki normun üsttekine aykırı olamayacağı biçiminde bir tâbiiyet ilişkisi biçiminde sıralanmasını ifâde eden bu sistem, hem soyut normlardan somuta doğru bir tutarlı bütünlük ifâde etmekte, hem de böyle bir sistemde hiçbir boşluk bulunmadığı kabûl edilmekte ve böylece tam ve tutarlı bir normatif sistem olarak hukuk, toplumsal-politik hayatı güvenceli bir biçimde düzenlemiş olmaktadır (Keyman, 1978).

19. yüzyıl boyunca gelişen ve 20. yüzyıl başlarında da yaygın olarak kabûl gören genel bir felsefe olarak pozitivizmin objektif, değer yargılarından arındırılmış, "saf" bilim anlayışına yüklediği değerin hukuk teorisi alanındaki bir izdüşümü gibi görünen bu Kelsenci "saf hukuk teorisi," yine dönemin Alman hukuk ve devlet düşüncesinin çeşitli temsilcileri tarafından eleştirilmekteydi. Bunlardan en önemlilerinden biri, bugün de görüşlerine yaygın olarak müracaât edilmekte olan Carl Schmitt'tir. Schmitt'in hukukî pozitivizme ve bununla birleşik bir biçimde liberal modele yönelttiği eleştirinin özünde, bu bağlamda, Kelsen'in hukuku izah edişindeki bir tıkanma önemli bir yer tutmaktadır. Hukuk düzenini bir hiyerarşik normlar sistemi olarak gördüğünü aktardığımız Kelsen'e göre, her norm geçerliliğini (*validity*) kendisine kaynaklık eden bir üst normdan almakta, böylece hukuk normları, örneğin yönetmelik-kanun-anayasa gibi somuttan soyuta doğru sıralanmaktadır. Burada tıkanıklık, kanunların kaynağını oluşturan anayasanın geçerliliğini hangi normdan aldığı sorusunda yatmaktadır ki, hukuku salt hukuk içinde kalarak açıklamak isteyen Kelsen, özellikle görüşlerini ilk ortaya koyduğu dönemde, bu tıkanmayı bir "varsayım" diye belirttiği "temel norm"la aşmaya çalışmıştır. Buna göre kanunlar geçerliliklerini anayasadan, anayasalar da temel normdan almaktadırlar. Temel norm ise, zorunlu olarak, bir varsayım niteliğindedir ve bu izah doyurucu olmaktan uzaktır.

Carl Schmitt'in eleştirisi, bu noktada anlam kazanmaktadır zira Schmitt'e göre bir hukuk düzenini, sadece o hukuk düzeni içinde kalarak, yâni "saf hukuk" hâlinde izah etmek mümkün değildir çünkü, her hukuk düzenini önceleyen bir "politik karar," daha doğrusu neyin norm (kural), dolayısıyla neyin norm-dışı (istisnâ), neyin "normal", neyin "kritik" olduğuna dâir bir karar söz konusudur ve böyle bir karar yâhut bu kararı verme gücüne sâhip olduğu için böyle adlandırılan "egemen" olmadan herhangi bir hukuk düzeninin ve bu anlamda da devletin mevcûdiyeti söz konusu olamaz. Politik kararın içeriği ise, bir topluluğun dostları ile düşmanlarını ayırt etmekle belirlenmekte, hukuk da (hukuka uygunluk veya aykırılık veyahut bir normatif geçerlilik sorunu) bu belirlenime tâbi kılınmış olmaktadır (Kelly, 2003).

Bu görüşleriyle bir normatif sistem olarak hukukun (ve onunla özdeşleştirilen devletin) tam ve tutarlı bir bütünlük hâlinde ve tarafsız bir biçimde toplumsal-politik hayatı düzenlemesinin söz konusu olamayacağını ortaya koymuş olan Carl Schmitt'in bu görüşleri, 1933 sonrasında Nazi rejimiyle yaptığı işbirliği öncesindeki ortamda, Frankfurt Okulu mensuplarının dikkâtini çekmiş ve etkilenmelere neden olmuştur. Bu etkilenmeler arasında burada ele aldığımız konu bakımından en önemlilerinden biri, Weimar Cumhuriyeti'nin liberal hukuk devleti anlayışını "sol"dan eleştiren Franz Neumann'ın görüşleridir. Hukukun sadece hukuk, düzenin sadece düzen olduğu ve hukuk düzeni ile özdeşleşmiş olan devletin toplumsal farklılıklar, eşitsizlikler karşısında tarafsız bir konumda bulunduğu iddiasının çürütülmesine yönelen bu görüşler,

liberal hukuk devleti anlayışının savaş sonrası ortamda "sosyal hukuk devleti" yönünde bir değişim yaşamasına da katkıda bulunmuşlardır.

1937 yılında Weimar Anayasası'nın kapsamlı bir eleştirisini ortaya koyan Neumann, "eski klâsik ve yeni sosyal hakların ilişkilendirilmemiş bir biçimde yan yana sıralandığı"nı belirttikten sonra, "Weimar Anayasası'nın *kararsız bir anayasa* olduğunu söylemenin yerinde olacağı"nı (Kelly, 2003: 265-266) belirtirken veya, "Almanya'daki belirleyici dost/düşman gruplaşmasının emek ile sermaye arasında olduğu" (Tribe, 1987: 18) değerlendirmesini yaparken, Schmitt'ten ne kadar etkilendiğini de örneklemiş olmaktadır. Bu etkilenmenin netîcesinde Neumann, liberal hukuk devleti anlayışının içerdiği hak ve özgürlükleri güvence altına alan kuvvetler ayrılığı sistemini ve bu sistemin temel ilkeleri olarak parlamenter yönetim ile yargı denetimi mekanizmalarını da, hukukî pozitivizmin genel kabûllerinin dışına çıkarak eleştirmektedir. Neumann'a göre,

> "Almanya'da bugün temel siyâsî karşıtlığın ekonomik çatışma olduğu ve yine Almanya'daki belirleyici dost/düşman gruplaşmasının emek ve sermaye arasında olduğu kabûl edildiği takdirde, şu da açığa çıkmış olur ki, böylesi siyâsî çelişki şartlarında artık parlamento aracılığıyla yönetim mümkün olmaz. ... görünüşte sınıflar arasında ortada duruyormuş gibi olan bir devlet iktidarı herhangi bir biçimde bir anayasal mekanizma (korporatif devlet, üst meclis, seçim reformu) yoluyla bir derece de olsa istikrar sağlamaktan âciz olursa, o zaman, mücadele eden gruplara da tek başlarına ve total olarak iktidarı ele geçirmekten başka bir yol kalmaz ve bunlar parlamenter koşullarda bir değişme olsa bile, kendi hâkimiyetlerini terk etmek de istemeyeceklerdir. Bu da, her şeye rağmen, parlamenter sistemin sonu olacaktır." (Aktaran Tribe, 1987: 18-19).

Hukukî pozitivizmin yerleştirmek istediği anlayışın tersine, hukukun ve dolayısıyla onunla özdeş sayılan devletin tarafsızlığı iddiasını çürüten Neumann, hukuk devleti anlayışının ayrılmaz parçasını oluşturan kuvvetler ayrılığı konusuna da, önce Almanya'nın özel bağlamında, iki anlamını da ortaya koyarak yaklaşmaktadır. Buna göre, Almanya'ya özgü bir kavram olarak *Rechtsstaat*'ın içinde yer alan kuvvetler ayrılığının bir anlamı

> "kuvvetlerin birbirlerinden farklılaşması demektir: yâni yasama, idare ve yargı arasında ki, bu sonuncusu her zaman önceliklidir. Bu anlama göre belirli devlet görevleri belirli devlet organlarına verilmiştir. Bir anayasal monarşide tâc ile parlamento yasama güçlerini birlikte kullanırlar; idâre [yürütme] tâcın elindedir ve yargı da sadece hukuka –yâni genel norma– tâbi kılınmış bulunan hür yargıçların elindedir.
>
> Bununla birlikte kuvvetler bölünmesinin ikinci bir anlamı daha vardır: bu da, kuvvetler arasında gerçek bir bölünmedir, *yürütme gücünün* belirli sosyal sınıflar arasında *dağıtılmasıdır*. Kral ve feodal kalıntılar yürütmeyi kontrol ederler ve yargıya katılırlar. Burjuvazi ise, hukukçu yetiştirmek suretiyle yasamayı kontrol etmekte ve ayrıca yargıya da katılmaktadır. Proletarya bu sistemde hiçbir rol oynamamaktadır" (Neumann, 1987: 68-69).

Neumann, hukuk devleti ve güçler ayrılığı ile ilgili bu sınıfsal analizini burada sona erdirmemekte, analizi Amerikan ve İngiliz sistemlerine yaygınlaştırmakta ve tekelci kapitalizm ile kitle demokrasisi altında ortaya çıkan ortak sorun alanlarını tesbit etmeye yönelmektedir. Buna göre, klâsik hukuk devleti sisteminde hiçbir role sahip olmayan proletaryanın gelişen kitle demokrasisinin imkânlarından yararlanarak parlamentoya girdiği dönemde parlamento, yürütme organı üzerinde güç kazanmakta olan bürokrasi aleyhine sistem içindeki gücünü yitirmekte ve yargıçların da rolü değişmektedir. Yine Neumann'a göre,

> "yargıçlar, kendi kapitalist çıkarlarıyla çatışan yasaları anayasaya aykırı bulmakta, özgürlük ve mülkiyete müdahale söz konusu olduğu ölçüde yürütmenin görevini yapmasını engellemekte ve bürokrasi ile birlikte, ..., parlamentonun üstünlüğünü kesin olarak tahrip eden ve şimdi içinde işçi hareketinin çok etkili hâle gelmiş bulunduğu parlamento üzerinde idâreye ve yargıya belirleyici bir üstünlük aktaran bir 'karşı devlet' oluşturmaktadırlar" (Neumann, 1987: 72).

Modern hukuk devleti anlayışının Neumann örneğinden yola çıkaran aktarılan bu eleştirisi, esas itibariyle, bireysel özgürlükleri –en azından kavramsal olarak– toplum öncesi ve dolayısıyla politika dışı kabûl eden liberal yaklaşıma yönelik bir eleştiri gibi görünmemektedir. Daha doğrusu, Neumann örneğinden hareketle söylersek, liberal hukuk devleti anlayışının bu "sol'dan eleştirisi", daha çok devlet organizasyonunun hukuk devleti kurumları tarafından gizlenen sınıfsal tahakküm ilişkilerini deşifre etmeye yönelik gibi görünmektedir. Bu deşifre etme, liberal hukuk devletine özgü "toplum öncesi hakların korunması" biçimindeki yaklaşımı dönüştürmüş ve Neumann'ın eleştirdiği "kararsız anayasa" düzeninde anlamı olmayan sosyal hakların hayata geçirildiği bir "sosyal hukuk devleti"ne imkân sağlamıştır.

III

Jürgen Habermas'ın hukuk devleti problematiğine katkısı, konuyu düşünme terimlerini ve aslında belki de temellerini değiştirmesinde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Habermas'ın katkısını açıklamak için, önce Neumann'ın eleştirisiyle ortak noktasını ortaya koyarak başlayabiliriz. Bu ortak nokta, Habermas'ın da, Neumann gibi, modern liberal hukuk devleti anlayışına yaklaşımında hukukî pozitivizmi eleştirmesi, daha doğrusu "politik bağlam"dan koparılmış bir hukuk kavrayışının imkânsızlığını temellendirmesidir. Ancak, hemen belirtmek gerekir ki, Habermas'ın Neumann'la olan ortaklığı herhâlde sadece buraya kadardır çünkü, Habermas hukuk devletini düşünürken müracaât ettiği politika kavramından Neumann-Schmitt çizgisindeki gibi bir gruplaşma ve (Neumann örneğinde sınıf temelli bir) iktidar mücâdelesi değil, zorunlu olarak

sadece sınıflardan oluşmayan, farklı kesimlerin nihâî bir uzlaşmayı hedefleyen müzakere süreçlerini anlamaktadır.

Modern devlet ve hukuk arasında, bu yazının başında kurulan ilişki, Habermas'ın problematiğini de aslında belirlemektedir. Buna göre hukukun çekirdeği, insan davranışlarını müeyyide ile desteklenmiş olarak düzenleyen ve bu anlamda bağlayıcı ve zorlayıcı olan davranış kurallarından oluşmaktadır. Bu yaklaşım açısından hemen ilk akla gelen husus, hukuk kuralları ile bu kuralların zorlayıcılığını uygulamakla görevli devletin fizikî zor kullanma tekeli olmakta, buna karşılık "meşrûiyet" biraz ikinci plânda kalmaktadır. Habermas'ın *Faktizität und Geltung* başlıklı eserini *Between Facts and Norms* adıyla İngilizce'ye tercüme eden Rehg'in ifâdesiyle, "zorlayıcı yasalar basitçe tehditlerle desteklenmiş emirlerden ibâret olmayıp aynı zamanda belli bir meşrûiyet iddiâsını da içermektedirler" (Rehg, 1996: xi). İşte sorun, modern hukukun içerdiği bu meşrûiyet iddiâsının nasıl karşılandığı, bir diğer deyişle modern hukukun meşrûiyetinin nasıl üretildiği sorunudur:

> "Bir politik yasa koyucu tarafından herhangi bir zamanda değiştirilebilecek nitelikte olan kuralların meşrûiyetini sağlayan nedir? Bu soru özellikle kapsamlı dünya görüşlerinin ve kolektif olarak bağlayıcı olan ahlâk kurallarının çözülmüş olduğu çoğulcu toplumlarda, doğal hukukun bir zamanlar içinde yer almış olduğu dinin veya metafiziğin yerine artık hayatta kalmayı başarmış bir gelenek sonrası vicdanî ahlâkın ikâme edilemediği toplumlarda âcil hâle gelmektedir" (Habermas, 1996: 448).

Bu âcil sorunun çözümünde Habermas'a göre "modern hukuk düzeni, meşrûiyetini ancak kendi kaderini tâyinden türetebilecektir: yurttaşlar kendilerini her zaman, kendilerine hitâp eden kurallara tâbi konumdaki kişiler olarak aynı ânda bu kuralların koyucuları olarak da görebilmelidirler" (Habermas, 1996: 449). Habermas, Kant ve Rousseau'da köklerini bulabileceğimiz bir düşünceyi, yukarıda belirtilen, ahlâkî dünyâ görüşlerinin dağılmış olduğu karmaşık toplumlardaki meşrûiyet sorununu ele alırken kullanmaktadır: Kişinin kendi özgürlüğünü ancak kendi irâdî rızasıyla sınırlaması halinde bu sınırlamanın meşrû ve dolayısıyla da o kişinin özgürleşmiş olacağı anlamında bir "kendi kaderini tâyin" (*self-determination*).

Meşrûiyet sorununa ilişkin bu çözüm önerisini düşünme girişimi, Jürgen Habermas'ı, aslında "iletişimsel demokrasi" kavramına, daha doğrusu bir "ideal konuşma durumu" içinde üzerinde anlaşılacak olan ortak bağlayıcı kuralların meşrû olacağı netîcesine götürmektedir. Habermas'ın daha eski eserlerinde işlediği bu düşünce, aslında meşrûiyet sorununu daha sonraki ele alış biçimleriyle uyumsuz olmadığından, ideâl konuşma durumunu kısaca açıklamakta yarar vardır. Habermas'a göre, bir toplumda hukuk düzenini oluşturan kolektif bağlayıcı olan kuralların meşrû bir biçimde oluşturulabilmesi için, sözü edilen kurallara bu kurallara tâbi olacak veyâ bu kuralların sonuçlarından doğrudan veyâ

dolaylı olarak etkilenebilecek herkesin, şu şartlar altında katıldığı özgür ve çarpıtılmamış bir konuşma sürecinden sonra karar verilmiş olmalıdır: (1) Konuşmaya katılan herkes, yek diğerini eşit olarak görmeli veya hiç kimse kendisini diğerlerinden daha üstün veya aşağı konumda görmemelidir. (2) Konuşulan konu ile ilgili bilgi kaynakları herkes için eşit ölçüde erişilebilir olmalı, hiç kimse gizli veya ayrıcalıklı, başkalarının erişemeyeceği bilgilere sahip olmamalıdır. (3) Nihayet, konuşulacak konuların tesbitinde ve konuşma sürecinde hiçbir tabu veya yasak söz konusu olmamalıdır (krş. Cohen ve Arato, 1992: 347-348).

Esasen bütün bir hukuk ve devlet düzeninin meşrüiyetini temin edebilecek ideal koşulları ortaya koyan "ideal konuşma durumu," aslında bir yanıyla "negatif" bir işlev görmektedir ve örneğin somut hukuk ve devlet düzenleri hakkında, böylesi bir ideal meşrüiyet ölçüsünü devreye sokarak, neyin böyle bir ideali engellediğini tesbit etme imkânına kavuşabiliriz. Fakat, Habermas, bu ideal konuşma durumu ile ilgili düşüncesini, daha sonra meşrüiyet sorununu çözmek için geliştirdiği başka düşüncelerle pekiştirmiş ve daha pozitif bir yöne doğru geliştirmiştir. Burada kullanılan anahtar kavram ise, "ideal konuşma durumu"nun parametrelerinden veya koşullarından vazgeçmeyi zorunlu kılmaksızın üzerinde düşünmemiz gereken "kanaat ve irâde oluşturma" (*opinion-and-will formation*) kavramıdır (Habermas, 1996: 287-387).

Kolektif bağlayıcılığı olan kurallar, bu kurallara tâbi olanlar veya bu kuralların uygulanmasından doğrudan yahut dolaylı olarak etkilenecek olanlar tarafından engellenmemiş ve çarpıtılmamış bir iletişim ortamında sağlanacak olan ortak rıza ile oluşturulduklarında, herkes için geçerli, yâni evrenselleştirilebilir ölçüde meşrû olacaklarından, bu sürecin gerçekleşebilmesi için gerekli olan hususlardan biri, bireylerin "kanaat ve irâde oluşturma" imkânlarına sâhip olmalarıdır. Bu imkâna sâhip olmanın ise iki koşulu bulunmaktadır: (1) Her bireyin kendi "özel özerklik" alanının güvence altına alınmış olması ve (2) her bireyin bu özel özerklik alanında kolektif bağlayıcılığı olan kurallar üzerinde anlaşmayla sonuçlanacak tartışma sürecine katılmak için kanaat ve irade oluşturmasını mümkün kılacak serbest zaman ve diğer pozitif olanaklara sâhip bulunması (karş. Habermas, 1996: 414-427).

Jürgen Habermas, bu iki koşulun Avrupa'da ulus-devletlerin târihi gelişimleri sürecinde liberal anayasal devletin özgürlükçülüğü ile sosyal devletin sağladığı eğitim, sağlık, boş zaman gibi imkânlar tarafından temin edilmiş olduğunu belirtmektedir. Şimdi sorun, bireylerin güvence altına alınmış "özel özerklik" alanları ile bu alanlar içinde özgürce (kendi rızaları dışında hiçbir müdahaleye maruz kalmaksızın) kanaat ve irâde oluşturma imkânlarının ulus-üstü bir çerçeveye taşınması; yine bu çerçevede sadece sosyo-ekonomik sınıf ve grup farklılıklarının değil, aynı zamanda kültürel kimlik/grup farklılıklarının da politik ifâdesine imkân verilmesi noktalarında karşımıza çıkmaktadır. Habermas, bu "özel özerklik" alanı ile ilgili koşulların ulusal ve ulusal-üstü dü-

zeylerde, kültürel farklılıkları da içerecek biçimde karşılanmasıyla birlikte, bunun aynı zamanda birey-yurttaşların kendi kanaat ve irâdelerini politik kamusal alana taşımalarıyla birlikte oluşacak olan kolektif bağlayıcılığı olan karar alma (hukuk kuralı koyma) süreçleriyle, daha doğrusu bu usûl (*procedure*) ile günümüzün karmaşık toplumlarındaki meşrûiyet sorununun da çözüleceğini düşünmektedir (Habermas, 2001, Habermas, 2005).

Öyle anlaşılıyor ki, modern hukuk devleti kavramında târihi birikim olarak artık içerilmekte olan bireysel özgürlük ve sosyo-ekonomik haklar beraberliği, Neumann için sınıfsal temelde liberalizmin sosyalizme dönüştürülmesi bağlamında bir anlam ifâde ederken, Habermas için, günümüzün karmaşık toplumlarında yaşanmakta olan ve özlü ve kapsamlı bir ahlâkî (dinî, metafizik, vb.) öğreti ile çözülmesi imkânsız olan meşrûiyet sorunlarının üstesinden gelinmesine yardım edecek bir "altyapı" veyâ bir târihî zemin işlevine sâhiptir. Bu zemin üzerinde gerçekleştirilecek olan iletişimsel demokrasi pratiğinin usûlî nitelikleri, çağdaş karmaşık toplumlarda meşrûiyet sorununu çözme imkânını bize sunmaktadır ki, özünde, liberal hukuk devleti kavrayışının da sosyal hukuk devleti anlayışının da kavrayamadığı bir biçimde, özel özerklik ile politik-kamusal özerkliğin ayrılmaz birlikteliğini gerçekleştirmek yatmaktadır.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, M.A., Zabcı, F. Ç., Ergün, R. (2005), *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Cohen, J. ve Arato, A. (1992), *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Gözler, K. (1998), *Hukuka Giriş*, Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları.

Habermas, J. (2005), "Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism," *Journal of Political Philosophy*, Cilt 13, No. 1, s. 1-28.

— (2001), "Why Europe Needs a Constitution," *New Left Review*, No. 11, Eylül-Ekim, s. 5-26.

— (1996), *Between Facts and Norms*, Cambridge, Mass.: MIT Pres.

Kelly, D. (2003), *The State of the Political. Conceptions ofPolitics and the State in the Thought of Max Weber, Carl Schmitt and Franz Neumann*, Oxford: Oxford University Press.

Keyman, S. (1978), "Hukuki Pozitivizm," *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 35, Sayı: 1-4, s. 17-55.

— (1981), "Hukukta Bir Tanım Denemesi", *Akif Erginay'a 65'inci Yaş Armağanı*, Ankara, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, s. 3-29.

Macpherson, C.B. (1977), *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford: Oxford University Press.

Neumann, F. (1987), "Rechtsstaat, the Division of Powers and Socialism," O. Kirchheimer ve F. Neumann, *Social Democracy and the Rule of Law*, ed. K. Tribe, London: Allen and Unwin, s. 66-74.

Poggi, G. (2001), *Modern Devletin Gelişimi, Sosyolojik Bir Yaklaşım* (çev. Binnaz Toprak-Şule Kut), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Rehg, W. (1996), "Translator's Introduction," Jürgen Habermas *Between Facts and Norms*, Cambridge, Mass.: MIT Press, s. ix-xliii.

Tribe, K. (1987), "Introduction," O. Kirchheimer ve F. Neumann *Social Democracy and the Rule of Law*, ed. K. Tribe, London: Allen and Unwin, s. 1-26.

Yurttaş-filozof olarak Habermas: Kantçı projenin eleştirel gücü

*Devrim Sezer**

"En büyük lütuf akıldır insanlara."
SOFOKLES, *Antigone*

Giriş

Filozofa dair kadim ön yargılarımızı sarsan bir düşünür Habermas. 20. yüzyılın güçlü seslerinden Elias Canetti'nin "çağına tutkun yazar" dediği türden bir entelektüel: Dünya toplumunu meşgul eden sorunlar ve gerilimler üzerine düşünen ve "kamusal tartışma sahnesi"ne sık sık giren bir "yurttaş-filozof". Modern çağda felsefi etkinliğe ilişkin iki basmakalıp görüşün egemen olduğunu görüyoruz. Filozofu yersiz yurtsuz bir meçhul, uyumsuz bir yabancı, kamusal alana bütünüyle kayıtsız marjinal ve sinik bir figür olarak düşünmek sıklıkla karşılaştığımız bir kolaycılık. İkinci bir klişeye ise bilhassa "felsefenin, yani eleştirel ve özgür düşüncenin, tinsel dünyaya sızmadığı ve bu dünya tarafından özümlenmediği"[1] toplumlarda rastlıyoruz: Filozofu bir zümrenin, sınıfın ya da ulusun sözcüsü, belli bir ideolojinin yardakçısı zannetmek. Weimar Almanya'sında kurulan Frankfurt Okulu'nun temel yönelimini ve araştırma programını yansıttığından "Eleştirel Teori" olarak adlandırılan felsefi yaklaşımın son halkasını temsil eden Habermas, kamusal tartışmaya katılma biçimi, dünya sorunlarına karşı hassasiyeti ve geliştirdiği ahlak ve politika felsefesiyle, aynı madalyonun iki farklı yüzü gibi duran bu iki yaygın görüşün ötesinde bir noktada tanımlıyor felsefi etkinliği. Özerkliğini ve eleştirel mesafesini yitirmeyen, ama öte yandan içinde yaşadığı toplumla ve dünya kamuoyuyla eleştiri yoluyla ilişkilenen, modern çağın gerilim ve krizlerini kendi toplumuyla ve dünya vatandaşlarıyla tartışan, "kamusal sözü kurmaya yönelik bir tutumu benimseyen" bir filozof

(*) İzmir Ekonomi Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler ve Avrupa Birliği Bölümü.

1 Selahattin Hilav'ın, felsefi etkinliğin politik önemini ve modern Türkiye toplumsal tahayyülündeki yerini ele alan güçlü ve daha çok tartışılmayı hak eden analizi için bkz. (Hilav, 1993: 316).

portresi çiziyor.[2] Tam da bu yüzden, Habermas'ın düşüncesinin, gerek kaynaklarından beslendiği Frankfurt Okulu'nun iki önemli temsilcisi olan Horkheimer ve Adorno'nun son dönemlerinde sergiledikleri dünyaya küskün "olumsuzlayan eleştiri"den, gerekse Nietzsche ve Heidegger'den ilhamla geliştirilen hümanizm karşıtı modernlik eleştirisinden farklı bir yol izlediğini özellikle belirtmek gerekir. "Eleştirel düşünce" bu iki yaklaşımdan herhangi biriyle özdeşleştirildiğinde, Habermas'ın modernliğin ahlaki ufkunu temellendiren ve Alman felsefesinin ilk eleştirel filozofu olan Kant'a dönerek geliştirdiği "iletişimsel etik" projesi yeterince radikal görünmeyebilir. Nitekim, kimi eleştirmenler Habermas'ın Eleştirel Teori'yi içine yerleştirdiği bu "Kantçı" ve "iletişimsel" çerçevenin modernliği ve siyasal liberalizmi olumlayan yanlarını kıyasıya yermişler, Habermas'ın Frankfurt Okulu mirasından saptığını ima etmişlerdir.

Bu yazıysa Habermas'ın Kantçı projesinin eleştirel gücünü göstermeyi amaçlıyor. Çok üretken ve birçok düşünsel kaynaktan beslenen Habermas'ın külliyatını sunmak ve tartışmak gibi devasa bir çaba içine girmek değil amacımız. Son yıllarda gerek küresel kamuoyunda, gerekse politika felsefesinde hararetli tartışmalara konu olan ve birbiriyle ilk bakışta pek kolay ilişkilendirelemeyecek iki dünya problemini Habermas'ın ele alış biçimini irdeleyeceğiz: Gen teknolojisindeki gelişmelerin içerdiği olası tehlikeler ve uluslararası ilişkilerin anayasallaştırılmasının küresel adalet ve barış için taşıdığı önem.[3] Habermas'ın bu iki yakıcı konuyu tartışırken, modernliğin ufkunu aydınlatan bir kutup yıldızı olarak sunduğu Kant'ın pratik felsefesini nasıl bir tutamak olarak kullandığını, Königsbergli filozofun projesinin 21. yüzyılın Eleştirel Teori'si için bir kılavuz işlevi görebileceğini neden ısrarla vurguladığını anlamaya çalışacağız. Bahsi geçen konulara verdiği yanıtları ele almadan önce, yazının ilk bölümünde, Habermas'ın eleştirel düşüncenin merkezine yerleştirdiği *pratik* akıl nosyonundan ne anladığına bakacağız.

"Pratik aklın muhafızı" olarak Eleştirel Teori

Akla ve modernliğe karşı derin bir kuşkunun felsefi tartışmalara konu olduğu, sosyal bilimcilerin normatif olan her türlü yaklaşıma burun kıvırdığı, Avrupamerkezciliğin bütün düşünsel ve siyasi boyutlarıyla sorgulandığı, evrensel normatif ilkelerin temellendirilmesinin gözden düştüğü ve hatta felsefeye veda çağ-

2 Burada Habermas'ı "kamusal tartışma sahnesi"ne giren "yurttaş-filozof" olarak tarif ederken, Nilgün Toker'in filozofun içinde yaşadığı toplumla ilişkilenme tarzı üzerine geliştirdiği zihin açıcı argümandan yararlandım (Toker, 2003). Toker, "ulus adına konuşan" ve "ulusla konuşan" filozof ayrımını yapar ve ulusla konuşan filozofun "kendi sözünü 'hakikat' formunda değil, 'eleştiri' formunda ortaya koy"duğunu vurgular. Örneğin, Sokrates ve Voltaire, kamusal tartışmayla bu tarzda ilişki kuran yurttaş-filozoflardır. Eleştirel Teori'nin son halkası olan Habermas'ın yurttaş-filozof modeline çağdaş bir örnek teşkil ettiğini düşünüyorum.

3 Habermas'ın bu iki dünya problemini incelediği çalışmaları, Almanca baskılarından (sırasıyla, 2001, 2004) çok kısa bir süre sonra ve İngilizce çevirileriyle (sırasıyla, 2003, 2006) eşzamanlı olarak, *İnsan Doğasının Geleceği* (2003) ve *Bölünmüş Batı* (2007) başlıklarıyla Türkçe'ye de çevrildi.

rılarının 20. yüzyılda çığır açan filozoflar tarafından dile getirildiği bir dönemde yaşadığımız düşünüldüğünde, Habermas'ın belki de en kışkırtıcı iddiası, Eleştirel Teori'nin "aklın muhafızlığı"nı yapması gerektiği yönündeki ısrarıdır.[4] Habermas'ın sıklıkla başvurduğu "aklın muhafızlığı" ve "aklın mahkemesi" gibi ifadelerin, Kant ve Hegel'den beri Alman felsefinde hatırı sayılır bir yer tuttuğu; bu gelenek içinde felsefenin anlamına ve toplumsal rolüne ilişkin temel iddialardan biri olduğu bilinir. Bu savın, Marcuse, Adorno ve Horkheimer'ın çeşitli eserlerinde de sahiplenildiğini ve Eleştirel Teori'nin en temel hareket noktalarından biri olduğunu biliyoruz. Aklın eleştirel bir mahkeme görevini üstlenmesinin, bilhassa Frankfurt Okulu'nun erken dönem çalışmalarında, varolan toplumun patolojik ve irrasyonel yanlarını açığa çıkarmak ve ona rasyonel bir alternatif sunmak için bir zorunluluk olduğu belirtilmiştir.[5] Habermas'ın irdeleyeceğimiz konulardaki görüşlerine ışık tutacağından, "aklın muhafızlığı" ifadesinin anlamını tartışarak başlamak yerinde olacak. Habermas'ın felsefi duruşunun içinde aktığı düşünsel yatağı ve Eleştirel Teori'yi içine yerleştirdiği normatif çerçeveyi görmemize yardımcı olacak iki hususa değineceğiz. Bunlardan ilki, aklın "post-metafizik çağ"daki anlamı ve dünyayla olan münasebetimizdeki farklı kullanımlarıyla ilgili. İkinci olarak da, metafizik sonrası felsefenin siyasal ve toplumsal hayatta nasıl bir rolü olabileceğine kısaca değineceğiz.

Araçsal akla teslim olarak "efsununu yitiren" modern dünya tespiti, Weber'in modern toplumsal tahayyüle soktuğu çok güçlü bir tasvirdir ve Frankfurt Okulu'nun modernlik eleştirisinde başından beri önemli bir yer tutmuştur. Araçsal akıl (*Zweckrationalität*) kavramıyla hesaplaşma ve onu aşacak normatif bir seçenek, felsefi olarak temellendirilmiş bir başka akıl kavrayışı sunma arzusunun, Habermas'ın düşüncesinin şekillenmesinde de merkezi bir rol oynadığını belirtmeliyiz. Weber'e göre dinin ve geleneğin büyük ölçüde tasfiye edildiği modern toplum, büyüsünü yitiren; insanın, anlam sorusuna ve ahlaki ilkelerin geçerliliğine dair evrensel ve derinlikli bir cevap bulmakta zorlandığı bir dünyadır. Gelenek ve dinin toplumsal ve siyasal hayata yön veren ahlaki bir Arşimed noktası olmaktan çıktığı bir evrende, sadece akla yaslanarak ahlaki ilkeleri temellendirmek mümkün değildir. Weber, insan aklının böyle bir gücü olmadığını ima eder gibidir. Modern bilimin sorgulayıcı, hayatın her alanına nüfuz eden keskin bakışı altında ve "katı olan her şey"in çözüldüğü bir dünyada, ahlaki ilkeler de,

4 20. yüzyılda "felsefeye (ve akla) veda" çağrılarının sıkça dile getirildiğini biliyoruz. Felsefenin akla ve evrenselliğe yaptığı ısrarlı vurguyu aşmaya; hatta felsefeyi başka türlü bir düşünme biçimiyle ikame etmeye yönelik çağrıların üç başlık altında toparlanabileceğini söylüyor Habermas: "tedavi edici" veda (Wittgenstein), "kahramanca" veda (Heidegger) ve "kurtarıcı" veda (neo-Aristotelesçilik ve hermeneutik) (Habermas, 1990: 1-20).

5 Bu hususla ilgili olarak Frankfurt Okulu'nun, Kant ve Hegel'in *Vernunft-Verstand* ayrımı üzerine kurdukları genel çerçeveyi benimsediklerini; bu ayrımı, bir yandan aklın dünyayla ilişkisini zedeleyen Kartezyen öznelciliğe, öte yandan pozitivizmin verili gerçekleri mutlaklaştırmasına ve dolayısıyla varolan siyasal düzeni onaylamasına karşı geliştirdikleri eleştiride kullandıklarını belirtmemiz lazım. Bu konuda bilgilendirici ve toparlayıcı bir tartışma için bkz. (Jay, 1973: 60-65).

son tahlilde, bireylerin kendi tasarruflarına bağlı olan ve asla akıl yoluyla temellendirilemeyecek bireysel tercihlerdir: Modernlik herkesin kendi tanrılarını seçtiği, yani "kutsal"ın dünyevileştiği ve özelleştiği bir dünya sunar. Böyle bir dünyada ahlak ve politika alanında neyin doğru olduğunu belirlemek için elimizde rasyonel temeller bulunamayacağından, her birey bütünüyle keyfi bir biçimde ve mutlak bir serbestlik içinde kendi kararını kendi vermek zorunda kalacaktır. Böylesi bir mutlak serbestlik de modern dünyanın ahlaki açıdan göreceliğe ve kararvermeciliğe (*Dezisionismus*) mahkûm olduğunu imler. Dolayısıyla, Aydınlanma'nın en büyük vaadinin, yani felsefi olarak temellendirilmiş ve bütün insanların evrenselliği üzerinde uzlaşmaya varabileceği normatif ilkeler ve özgürlük vaadinin, yersiz bir yanılsamadan ibaret olduğunu söyler Weber: Avrupa modernliğinin nihai mirası, hayatın istisnasız her alanını tahakkümü altına alan ve dünyayı bir "demir kafes"e dönüştüren araçsal akıldır.

Habermas'ın Frankfurt Okulu'nun önde gelen figürlerine, bilhassa Adorno ve Horkheimer'a yönelttiği eleştiri, Weber'e tatmin edici bir cevap sunamadıkları ve aklın araçsal kullanımını aşan normatif bir akıl kavrayışını geliştiremedikleridir.[6] Aksine Adorno ve Horkheimer *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nde, sanki Weber'in tezini daha da derinleştirmek için, araçsal aklın kökenini antik Yunan'a ve Hıristiyanlığın doğuşuna kadar taşımışlardır: Avrupa uygarlığının tarihi, insanın, doğa ve kendi üzerinde giderek artan tahakkümünün tarihidir. Dünyanın insan amaçları için manipülasyonu, "insan doğasına egemen olma istenci"ne dönüşmüş; dolayısıyla, araçsal akıl bütün toplumsal ilişkilere sirayet etmiş ve alınan bütün siyasi kararlara yön vermeye başlamıştır. Frankfurt Okulu'nun vardığı sonuç adeta bir çıkmaz sokaktır.[7] Adorno ve Horkheimer'ın modern toplumda aklın tamamen tutulduğuna dair tezi o denli güçlüdür ki, Kant'ın ahlak felsefesi ve kategorik buyruğu bile, insanı "kendinde bir amaç" olarak görmesi, insanın içindeki doğayı bastırmaya ve yadsımaya meyletmesi ve rasyonel olmayan varlıkların araçsallaştırılabileceğini ima etmesi sebebiyle, araçsal aklın bir uzantısı ve hatta 20. yüzyılın totaliter barbarlığına giden uzun yolda bir uğrak olmaktan öte bir anlam taşımaz.[8]

---

6 Habermas'ın bu konuyla ilgili çarpıcı ve aydınlatıcı tespitleri için bkz. (Habermas, 2001: 137-142).

7 Habermas'ın, Hokheimer ve Adorno'nun araçsal akıl eleştirisi üzerine olan saptamalarının en iyi özeti, (bir önceki dipnotta atıfta bulunduğum makaleye ek olarak) *İletişimsel Eylem Teorisi*'nin ilk cildinin son bölümündeki enfes tartışma ve *Modernliğin Felsefi Söylemi*'nde Horkheimer ve Adorno üzerine olan beşinci bölümdür.

8 Bernstein (1985: 4-8) ve Jay (1973: 253-279), araçsal aklın (Weber ve daha sonra Adorno ve Horkheimer tarafından) nasıl yorumlandığını son derece derli toplu ve kapsamlı bir şekilde mukayese ederek inceliyorlar. Frankfurt Okulu ve Heidegger'in teşhisleri arasındaki benzerliğin dikkat çekici olduğunu da belirtelim. Bernstein'in işaret ettiği gibi araçsal aklı, modernliği ve hatta bütün Avrupa tarihini baştan sona karakterize eden bir ana eksen olarak görmeleri sebebiyle, Adorno ve Horkheimer'ın, kıyasıya eleştirdikleri Heidegger'e oldukça yaklaştığını görüyoruz. *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nin teziyle, kökeni Platon'a kadar uzanan "hesap eden düşünme"nin ve teknolojinin, modern toplumu bütünüyle çerçevelediği *(Ge-Stell)* iddiası arasında çok ince bir çizgi vardır (Heidegger, 1993: 311-341).

Habermas'ın bu güçlü teze itirazının, Horkheimer ve Adorno'nun modernliği ayrımsız, "bütünsel" ve "temelsiz" bir eleştiriye tabi tutmasından; modernliğin patolojilerini kazanımlarından ayıramayan, yalnızca olumsuzlayan bir eleştirellikle yetinmesinden; ve son tahlilde kamusal sözü ve ortak aklı kurmayı hedefleyen bir tutumu tamamen gözden çıkarmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Halbuki Eleştirel Teori'nin, modernliğin bu ikircikli yapısını deşifre edebilmesi ve aklın araçsal olmayan türünü temellendirmesi gerekir. Daha tutarlı ve modernliğin diyalektiğini yakalamayı hedefleyen bir eleştirelliğin yapması gereken, iletişimsel aklın özgürleştirici gücünü, bütünüyle kontrolden çıkmış araçsal aklın yaşam-dünyasını ezen yıkıcılığından ayırmaktır. Aşağıdaki kısa pasajda Habermas'ın, adlarını anmasa da, Weber'i ve Frankfurt Okulu'nu yanıtladığını; gerek Weber'in sosyolojik indirgemeciliğine, gerekse Horkheimer ve Adorno'nun modernliğin felsefi söyleminde es geçtikleri ahlaki ilkelere ve kazanımlara atıfta bulunduğunu rahatlıkla görebiliriz:

> "Dinsel ve metafiziksel dünyagörüşleri geçerliliklerini kaybedip de bizler (ya da çoğumuz) hoşgörüye dayalı dünyagörüşsel çoğulculuğa geçince, ne soğuk sinikler, ne de umarsız rölativistler olduk, çünkü doğru ve yanlış diye ayırdığımız ahlaki yargıların ikili koduna sahip çıkmayı sürdürdük – ve ileride de sürdürmeyi *istiyoruz*. Ayrıca, dünyagörüşsel fikir ayrılıklarının ötesinde ve insan onuruna layık bir hayatın ortak temelini sağladıkları için yaşam dünyasının ve siyasal topluluğun uygulama ve tekniklerini akılcı ahlak ve insan hakları üzerine kurduk" (Habermas, 2003: 118).

Modernliğin normatif ufku bu pasajda değinilen ilkeler üzerine kuruludur. Bu normatif ufku ana hatlarıyla ilk temellendiren filozof ise, Frankfurt Okulu tarafından büyük ölçüde ihmal edilen Kant olmuştur. Kant'ın üç Kritiği'nde aklın üç farklı kullanımı, modernliğin Habermas'a göre tartışmasız en büyük kazanımı olan ve aynı anda hem *evrensel*, hem de *bireysel* bir anlam taşıyan "öznellik ilkesi" etrafında tanımlanmıştır. Bu üçlemede Kant'ın, dünya ile olan üç farklı münasebetimizin (teorik, pratik ve estetik) koşullarını ve içeriklerini birbirinden dikkatle ayırdığına tanık oluyoruz. *Saf Aklın Eleştirisi*; bilimlerin, aklı dinsel, geleneksel ve metafizik belirlenimlerden özgürleştiren doğasını ve dünyayı nesneleştiren tutumunu açıklar. Kant bu ilk Kritik ile, bütün dinsel ve geleneksel toplulukların, dünyevi bilginin tekelini elinde tutan bilimlerin otoritesini tanımak zorunda olduğunu vurgular. Bu, modernlikle barışık olabilmenin en temel koşuludur. *Pratik Aklın Eleştirisi* ise, ondan daha önce yayınlanan *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ile birlikte, (her iki kitap da bizim tartışmamızın kalbinde yer alan meseleyle doğrudan alakalıdır) modernliğin akılcı ve evrensel özgürlük anlayışını serimler. Kant'ın ahlak felsefesinde dile getirilen kategorik buyruk, modern insanı, herkese her zaman kendinde bir amaç olarak bakmaya, hiç kimseyi hiçbir zaman bir araç

olarak kullanmamaya çağırır.[9] Kategorik buyruğun bireyselleştirmeyle evrenselleştirmeyi bir araya getiren bir ahlak ilkesi olması son derece önemlidir. Kantçı ahlak bir yandan, herkesin bireysel hayat tasarımına hassasiyet gösterilmesi ve saygılı olunması gerektiğini belirtir, çünkü bir birey olarak devredilemez bir hayat sürdüren kişinin özamaçsallığı söz konusudur. Fakat öte yandan, birer kişi olarak herkesin layık olduğu eşit ve karşılıklı saygı söz konusudur; bu karşılıklılık bizden genelleştirilebilir yasalara göre hareket etmemizin beklendiği anlamını taşır. Bu özelliğiyle kategorik buyruk yalnızca kişisel dokunulmazlık ve karşılıklı saygıyı garanti altına almakla kalmaz, ama aynı zamanda çatışma hallerinde normatif bir anlaşmanın nasıl mümkün olabileceğini de belirtir: Her kişiyi bir özamaç olarak gören insanlar, çatışma durumlarında dahi iletişimsel edimler vasıtasıyla diğerleriyle etkileşime girmeyi dener ve zamanla öğrenirler.

Habermas, kategorik buyruğun iletişimsel açılımına yaptığı vurguyla, gerek Adorno ve Horkheimer'ın, gerekse 1980'lerden itibaren komüniteryanların ve postmodernlerin, Kantçı ahlakın baskıcı ve farklılığı dışlayan bir tınısı olduğu yönündeki itirazına tatmin edici bir yanıt vermiş olur: Habermas'ın deyişiyle, Kant'ın işaret ettiği "insanlık idesi bizi, hepimizi kapsayan, kimseyi dışta bırakmayan bir topluluğun üyeleri olarak görmekle yükümlü kılar" (Habermas, 2003: 91). Dahası, kategorik buyruğun yasa formülü, paternalist olmayan, evrenselci ve seküler bir hukuk ve siyaset anlayışını da içinde barındırır. Kant'ın dünyevi bir ahlak üzerine temellendirdiği anayasal devlet, dünyagörüşsel açıdan nötr olan, yurttaşlar arası çatışma durumlarında siyasal kararları verirken şu ya da bu dinsel topluluğa ve geleneksel dünyagörüşüne öncelik vermeyen, hepsine eşit uzaklıkta durmak zorunda olan bir siyasal örgütlenme biçimidir. Dolayısıyla Habermas, Kantçı ahlak üzerine temellendirilmiş siyasal liberalizmin, modernliğin önemli bir kazanımı olduğuna hiç tereddütsüz işaret eder.

Bu noktaya kadarki tartışmamızı toparlayacak olursak, Kantçı proje, özellikle iki niteliğiyle, Weber'in modernlik kavrayışını aşan ve Frankfurt Okulu'nun endişelerini yatıştıran akılcı ve evrensel bir ahlak felsefesi sunar:

Birincisi, gelenek ve dinlerin sunduğu destekler, bilhassa ahlak, politika ve hukuk söz konusu olduğunda, modernlikle birlikte tümüyle tükenmiştir. Weber modern dünyayı efsunu yiten dünya olarak adlandırdığında haklıdır. Fakat bu, araçsal aklın toplumsal ve siyasal hayatın her alanını bütünüyle ele geçirdiği anlamına gelmez. Modern toplumlar ahlak, politika ve hukuk alanlarını, bir başka deyişle "adil bir arada yaşam"la ilgili tüm konuları, kendi seküler stoklarından yararlanarak yeniden yapılandırmak ve anlamlandırmak zorundadırlar. Kant'ın kategorik buyruğunu bu bağlamda anlamak gerekir.

9 *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden önce yayınlanan *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, kategorik buyruğun Kant'ın ahlak felsefesinde tuttuğu yeri göstermesi açısından çok önemlidir. Bkz. (Kant, 1997: 19-51).

İkinci önemli nokta ise, modern insanın doğaya müdahale eden, bunun için araçlar üreten ve kullanan *teknik* duruşu ile yaşam-dünyası içinde aklın pratik kullanımıyla edimde bulunan, birbirleriyle etkileşim ve iletişim ilişkileri içinde karşılaşan kişilerin *pratik* duruşu arasındaki dengenin nasıl kurulacağıdır. Kabul etmeliyiz ki modern çağda hem doğa, hem de kozmos saf tefekkür sahası olmaktan çıkmış, her ikisi de modern deneysel bilimler tarafından nesneleştirmeye tabi tutulmuş ve böylelikle "ruhsuzlaştırılmış"lardır. Modern deneysel bilimlerin *kuramsal* olduğu kadar *teknik* de olan bu niteliği –yani bütün evrenin bilim ve teknolojinin bir müdahale alanına dönüşmesi– doğayla ve giderek artan bir şekilde insan doğası ve toplumla kurduğumuz münasebetlerin üzerinde derin etkilere neden olmuştur. Bu yüzden bilimsel-teknolojik duruşun mantığının, *praksis* alanlarına da bulaşma eğilimi taşıdığını yadsımak (özellikle Weber, Adorno, Horkheimer ve Heidegger gibi filozofların araçsal akıl ve modern teknoloji eleştirilerinden sonra) hoş karşılanamayacak bir "görme bozukluğu", hatta saflık olur. Kaldı ki Habermas da akademik yaşamına bilim, teknoloji ve politika arasındaki etkileşimi sorgulayan çalışmalarla bir giriş yapmıştır.[10] Daha önemlisi, modern çağda toplumsal üretim ve tüketim biçimlerinin de bilimsel-teknik duruş tarafından belirlenmesiyle birlikte, tek bir edim biçiminin, yani araçsal ve teknik duruşun, adeta kategorik buyruğa dönüşmesi gibi bir eğilim vardır. Fakat Habermas, Kant'ın pratik felsefesinin, araçsal aklın emperyalist bir tarzda bütün yaşam-dünyasını ve *praksis* alanını işgal etmesine karşı da mükemmel bir panzehir olduğunu, eleştirel ve düzenleyici bir yasa vazifesi gördüğünü belirtir. Hatta daha da ileri giderek ekler: Araçsal aklın modern çağda sergilediği yayılmacılığa karşın, "ahlak ve hukuk pratiği... hayatlarımızı normatif olarak sevk ve idare etmeyi sürdürmektedir" (Habermas, 2003: 75).

Bütün bu özellikleriyle Kantçı proje "türümüze uygun bir etik özanlayış"ın en güçlü ifadesidir. Bu akılcı ve evrensel "etik özanlayış"ı gözetmeyi felsefenin "post-metafizik" zamanlardaki en önemli amacı olarak görür Habermas. Tekrar tekrar üstüne basarak söylediği "aklın muhafızlığı" ifadesini bu şekilde anlamak gerekir. Habermas'ın hararetle savunduğu Kantçı projeyi ana hatlarıyla ele aldıktan ve Weber ile Frankfurt Okulu'nun tespit ve eleştirileriyle mukayese ederek tartıştıktan sonra, bu projenin eleştirel gücünü iki can alıcı dünya problemi bağlamında sınayabiliriz.

Gen teknolojisine Kantçı müdahale

Sokrates felsefeyi gökten yere indirdikten sonraki dönemde, yani felsefe salt kozmosun doğası ve kökeniyle değil de, "insana yakışan ve başarılı bir hayat sürebilmek için neyin bilgisine sahip olmalı, ne yapmalı, nasıl yaşamalıyım?"

10 Wiggershaus, Habermas'ın Frankfurt Okulu'na katılışının hemen ertesindeki araştırma ve çalışma programının kapsamlı bir dökümünü verir (Wiggershaus, 1995: 537-566).

sorusuyla da uğraşmaya başladıktan ve dolayısıyla ahlaki ve politik bir boyut kazandıktan sonra, felsefi tartışmaların merkezine *praksis* ve "etik" sorunsalı yerleşmişti: "Nasıl bir hayat sürmeliyim ki iyi bir hayat yaşamış olayım?" Doğru ve iyi bir hayatın nasıl yaşanması gerektiğine ilişkin çok zengin bir ahlak ve politika felsefesi geleneği, bu "iyi hayat sorusu" etrafında biçimlendi. Tıpkı semavi dinler gibi, metafizik varsayımlardan hareket eden ahlak ve politika felsefesinin de, başarılı bir hayatın nasıl sürdürülebileceğine dair hayat modelleri ve bir iyi hayat öğretisi sunduğunu biliyoruz. Fakat öznellik ilkesinin modernliğin siyasal ufkuna yerleşmesiyle birlikte, ahlak ve adalet konusunu, herkes için geçerli olan bir iyi hayat öğretisi bağlamında ele almak ve metafiziğin terimleriyle düşünmek bir seçenek olmaktan tamamen çıktı. Kant, modernliğin bu kurucu ilkesini –üstelik akılcılık ve evrensellik fikrinden vazgeçmeden, ama öte yandan siyasi toplumu eşit hak ve özgürlüklere sahip bireylerden oluşan bir birliktelik olarak tarif ederek– post-metafizik ve seküler bir ahlak düzeni kavrayışının merkezine yerleştirdi. Bundan böyle pratik felsefe, özgürlük ve adalet sorunsalına odaklanacak, dünya görüşlerindeki çoğulluğu ve hayat tarzlarındaki bireyselleşmeyi göz önünde bulunduracak, inanç sistemleri arasındaki çatışmalarda taraf tutmayacak ve bunların içeriklerine dair görüş bildirmeyecekti. Bu bağlamda Kantçı projeyi sadece post-metafizik durumun bir tasviri olarak değil; ama aynı zamanda ahlaki normları, insanın özerkliği ve dokunulmazlığı bağlamında temellendiren güçlü bir normatif yaklaşım olarak da görmeliyiz.

Modern bilim ve teknolojinin *praksis* alanını tahrip etme potansiyeline, *teknik* duruşun modern ahlak ve özgürlük anlayışımızın altını oyma ihtimaline karşı hep iyimser bir kuşkuyla yaklaşan Habermas, biyo-teknolojilerdeki gelişmelerin normatif olarak düzenlenmeye gereksinim duyduğunu söyler ve hemen ekler: Pratik felsefe bu konudaki sessizliğini bozmalı, bu konuyu tartışmayı ne "biyo-bilimcilere ve bilim-kurgu meraklısı mühendislere", ne büyük oranda kâr güdüsüyle hareket eden yatırımcılara, ne de iktidar ve başarı hırsıyla politikalarını belirlemeye meyleden ulusal hükümetlere terk etmelidir (Habermas, 2003: 25, 29). Peki, ama pratik felsefenin böyle bir gücü var mı? Ve daha önemlisi, bize şu an için belki de mucizevi buluşlar silsilesi olarak görünen bu biyo-teknolojik dönüşüm, normatif açıdan ne tür tehlikelere gebe? Habermas'ın her iki soruya da tatmin edici yanıtlar verdiğini göstermeye çalışacağız.

Moleküler genetik alanında yaşanan gelişmelerin, insanın "doğası gereği" sahip olduğu özelliklere teknolojik müdahalelerin yolunu açtığına tanık olduğumuz bir dönemden geçiyoruz. Şimdiye kadar çoğunlukla alkışlanan ve çocuksu bir coşkuyla karşılanan biyo-teknolojik ilerlemeler akla ister istemez Mary Shelley'in ünlü romanını getiriyor: Genç, idealist ve bilimin insanlık durumunun kadim sorularına cevaplar sunabileceğine canıgönülden inanan

Frankenstein'ın, insan doğasına hükmetme, biyolojik evrimi kendi eline alma ve "evrimin eş aktörü" olma hülyasının nasıl bir kabusa dönüştüğü, kendini ve çevresindekileri nasıl bir yıkıma sürüklediği modernliğin hafızasına çivi gibi saplanan hikâyelerden biridir. Bugün birçok insan belki de Frankenstein'ın o naif umuduna benzer bir iyimserlikle bakıyor biyo-teknolojik ilerlemelere. Bunun en önemli sebeplerinden biri, Habermas'ın da işaret ettiği gibi, kamusal tartışmalardaki perspektif yoksunluğu: "Tedavi" amaçlı genetik müdahaleler ile genetik malzemeyi "düzeltmeyi" ve hatta "özellik değiştirmeyi" hedefleyenler arasındaki ayrımın çoğunlukla gözden kaçırıldığına şahit oluyoruz. Habermas bu noktada, aralarındaki çizgi zaman zaman bulanıklaşsa da, *negatif* ve *pozitif öjenik* arasındaki farka dikkatimizi çekiyor ve gen teknolojilerindeki ilerlemeler hakkında normatif bir eleştirinin ancak bu ayrım hesaba katılırsa geliştirilebileceğini öne sürüyor. Kafa karıştırıcı ikinci bir husus, her türlü genetik müdahaleyi serbest pazar ideolojisinden ilhamla meşrulaştıran "liberal öjenik"çi yaklaşım. Şimdi bu iki yaklaşımın kamusal tartışma sahnesinde neden bir tür kafa karışıklığına ve normatif görme bozukluğuna yol açtığına bakalım.

Reprodüktif tıpla gen teknolojisinin bir arada kullanılması, organ yetiştirme olanaklarını arttırdığı gibi, gen materyaline tedavi amaçlı müdahalelere de zemin hazırlamıştır. Habermas ilkesel olarak bu tür tedavi edici biyo-teknolojik gelişmelerin karşında değildir. Ancak öte yandan bu hususla ilgili en önemli normatif soru, insan doğasına teşhis amacıyla müdahale edip, tedavi amaçlı da olsa ona egemen olmaya kalkışmakla ilgilidir (Habermas, 2003: 45). "İnsan doğasının" bu şekilde "teknolojileştirilmesi", bu zamana kadar yalnızca eşya üzerinde uygulanan bir tasarrufun artık insana da yapılabilmesi demektir ki bu, "kişi ile eşya arasındaki sınırın ortadan kalkması" anlamına gelir. Somut bir örnek üzerinden konuşmak gerekirse: Genetik müdahale, bir hastalığa son verme veya sağlıklı bir hayat için tedbir alma gibi amaçları hedef alırsa, tedavi edilen hastanın rızasının alınmış olduğu varsayılabilir. Fakat özellik değiştiren müdahaleler, tedavi etme veya hastalık giderme gibi bir amaç gütmediğinde pozitif öjeniğin kapsamına girer. Bu tip müdahaleler ve insan genomuna yönelik manipülasyonlar arttıkça, "doğa gereği büyüyüp gelişen"le "insan eliyle yapılan" arasındaki sınır silinmeye başlayacaktır. Bu ayrımın ortadan kalkması, bizim normatif ufkumuzu, yani "kendini belirleyerek yaşayan ve sorumluluk sahibi olarak edimde bulunan varlık olarak insan" anlayışımızı doğrudan hedef alır, çünkü bu tip müdahalelerde insan hayatının üçüncü şahısların tercihleri ve değer yargılarına göre "araçsallaştırılması" söz konusudur (Habermas, 2003: 51). Şunu gözden kaçırmamak zorundayız: Sorun gen teknolojisi değil, onun kullanım tarzı ve menzilidir. Henüz doğmamış varlıkların genlerine yapılan "tedavi edici" ve "düzeltici" müdahaleler, yani "öjenik programlama", bilhassa evrim sürecine hakim olmaya hevesli mühendisler, yatırımcılar ve devletler ta-

rafından, tıbben daha sağlıklı ve uzun bir ömür sağlama gibi "masum" ve "anlamlı" biyo-politik hedeflerin ışığı altında meşrulaştırılmak istenmektedir. Oysa genetik bir programlama, mesela anne babaların çocuklarının genetik donanımını kişisel arzu ve tercihlerine göre seçmesi, "öteki kişi"nin özerkliğini ortadan kaldırır ve Kant'tan beri normatif özanlayışımızın temeli oluşturan kişinin kendi gibi olma imkânını sınırlar.

Gen manipülasyonunu liberal öjenikçi bir açıdan savunmanın da, Kantçı projeden hareketle düşünürsek, kişinin kendi hayatını özerk olarak biçimlendirme özgürlüğünü sınırlayacağını, özgür ve eşit kişiler arasındaki karşılıklı saygıya dayalı simetrik ilişkilerin altını oyacağını söyleyebiliriz. İşin tuhafı, liberal öjeniği savunanların, gen teknolojisindeki gelişmeleri ve insan doğasının araçsallaştırılmasını sınırlayıcı yasal müdahaleleri, modernliğin özgürlük anlayışına direnmeye çalışan arkaik ve beyhude bir girişim olarak betimlemeleri. Son derece indirgemeci ve buram buram serbest pazar ideolojisi kokan bu yaklaşımın, liberal öjeniğe hukuksal yöntemlerle engel olma çabasını bağnaz bir modernlik-karşıtlığı olarak sunması, ekonomik liberalizmin mantığının, Kantçı projenin ne kadar uzağına düştüğünü bize bir kez daha gösteriyor. Liberal öjenik, öjeniğe ilişkin kararları birer müşteri olarak gördüğü anne babaların bireysel tercihlerine ve kâr amacına göre işleyen piyasaların görünmez eline teslim ederken; Kantçı perspektif, genetik müdahalelerin söz konusu kişi üzerindeki özerk hayat idamesini ve öteki kişilerle eşitlikçi bir ilişki içinde olma olanağını ortadan kaldırmaması gerektiğini vurguluyor. Liberal öjenik, devletin koşulsuz olarak tarafgir olmamasını adeta bir kategorik buyruğa dönüştürürken; Kantçı normatif anlayış, hiç kimsenin bir başkasına tersine çevrilemez bir şekilde bağımlı olmamasının modern ahlak ve hukuk kavrayışımızın temelini oluşturduğunu bize anımsatıyor. Kantçı bir perspektiften baktığımızda, "liberal öjenik özgürlüğün", insan doğasının araçsallaştırılmasından başka bir şey olmadığını; genetik programlamanın, programlanan kişinin kendi olma imkânına halel getirdiğini; başka bir deyişle, bu tür müdahalelerin modern ahlak ve hukuk anlayışımızın temelini oyan bir "genetik paternalizm"i imlediğini rahatlıkla görebiliriz.

Uluslararası politikaya Kantçı müdahale

Yukarıda yapmış olduğumuz değerlendirmede Habermas'ın, Kant'ın ahlak felsefesini normatif bir nirengi noktası olarak kullanarak gen teknolojilerindeki ilerlemeleri sorguladığını; pratik felsefeyi biyo-teknolojik gelişmelere karşı sessiz kalmamaya, kamusal sözün kuruluşuna katılmaya çağırdığını gördük. Kant'ın düşüncesinin can alıcı bir başka bileşeni de uluslararası politikanın anayasallaştırılmasıyla ilgili. Kant'ın doğrudan kendi ahlak felsefesinin bir uzantısı olarak tartıştığı bu konunun, iki yüzyıldır güncelliğini yitirmediğini

rahatlıkla söyleyebiliriz. Dünya siyasetini "ebedi barış" ve "dünya vatandaşlığı" bağlamına yerleştirmeye çalışan Kant, iki yüzyıldan fazla bir süre klasik devletler hukukunun temelini oluşturacak bir varsayımı sorgular ve reddeder: Egemen devletin savaş hakkı. Ebedi barış ancak uluslararası ilişkilerin bütünüyle hukuka bağlanması, yani devlet içi ihtilafların çözümü için tesis edilmiş hukukun kozmopolit anlamda yaygınlaşması ile söz konusu olabilir.[11] Kant'a göre bu, *pratik* aklın bir buyruğudur.

Habermas, Kant'ın ilerleyen yaşlarında üzerine daha çok mesai harcadığı ve derinlemesine incelediği bu projenin bugün iki açıdan önemli olduğunu belirtiyor. Öncelikli ve temel olarak, bu proje insanlığın en büyük uygarlaşma çabalarından biridir, çünkü ebedi barışın nasıl kurulabileceğine dair içeriği çok iyi temellendirilmiş normatif bir yol haritası koyar modern toplumların önüne. Kant'ın dünya siyaseti anlayışının bir başka devrimci yanı, devlet-merkezli klasik uluslararası hukuk anlayışının yerine, bireylerin haklarını gözeten dünya vatandaşlığı hukukunu ikame etmesidir. Kant, daha önce sadece anayasal devlet çerçevesinde ele alınan yurttaş ve insan hakları düzenlemesini böylelikle ulusal düzlemden uluslararası düzleme taşır (Habermas, 2007: 116).

Kant'ın dünya vatandaşlığı projesi, uluslararası politikayı iktidar savaşı üzerinden okuyanlar tarafından kıyasıya eleştirilmiştir. Bu tarz bir karşı çıkış Hegel'den itibaren dile getirilmişse de,[12] Kant'ın 20. yüzyıldaki "realist" eleştirmenleri esasen Carl Schmitt'in çatışmacı siyaset anlayışından esinlenir.[13] İki kutuplu dünya düzeninde büyük bir taraftar kitlesi toplayan Schmittçi-realist yaklaşımı Kant'ın "idealizmi"ne karşı bir seçenek olarak görenler, iktidarın hukuk çerçevesinde evcilleşmesinin, ancak gerektiğinde şiddet kullanma hakkına sahip egemen bir devletin sınırları içinde mümkün olabileceğini ileri sürmüşler, uluslararası hukukun Kant'ın öngördüğü gibi anayasallaşmasının imkânsızlığından dem vurmuşlardır. Fakat Habermas'a göre Kantçı projenin bugünkü rakibi, Schmittçi realizmden ziyade, iktidardaki "ABD hükümetinin ideologlarının yürüttüğü 'Pax Americana' adlı yeni liberal dünya düzeni"dir (Habermas, 2007: 109). Kant'ın projesi, enternasyonalist bir müzakere anlayışı üzerine kuruluydu ve uluslararası hukukun "dünya vatandaşlığı" hukukuna

11 Ebedi barış ve dünya vatandaşlığı prensipleri ışığında uluslararası siyaseti ayrıntılı olarak inceleyen yazıları için bkz. (Kant, 1991: 41-53, 93-130).

12 Hegel'e göre, dünya vatandaşlığı fikri ve ebedi barış idealinin hayata geçirilebilmesi mümkün değildir. Hegel'in tezini *Hukuk Felsefesi*'nin son bölümünde rahatlıkla görebiliriz: Egemen devletler arasındaki ihtilaflar, devletler arasında ulusal, dinsel ve kültürel bir ortaklığın ahlaki arka planı olmadığı müddetçe, ancak savaşla çözülebilir (Hegel, 1991: §330-§340).

13 Schmitt'in "kararvermecilik" üzerine kurulu çatışmacı siyaset anlayışı, bir anlamda Weber'in bireysel düzlemde betimlediği göreceliği ulusal düzeye taşır. Ulusal kimliklerini birbirlerine karşı (gerektiğinde şiddete başvurmayı, hatta ölmeyi göze alarak) savunmaya hazır uluslar arasında, asla tam olarak aşılamayacak ve ehlileştirilemeyecek ontolojik bir karşıtlık vardır; rasyonalizmin terimleriyle açıklanamayacak bir düşmanlık. Schmitt'in çatışmacı politika anlayışını sunduğu inceleme için bkz. (Schmitt, 1996).

evrilmesi gerektiği gibi bir varsayımdan hareket ediyordu. Hegemonyacı liberalizmin hedefi ise, "hukuka dayalı bir dünya toplumu değil, liberal devletlerden oluşan uluslararası bir düzen"dir (Habermas, 2007: 171). Bir süredir iktidarda olan Amerikan hükümetinin, pozitif hukuku, yani uluslararası hukuku ve antlaşmaları hiçe sayarak ve yanlış temellere oturtulmuş bir evrenselcilikten hareketle, "Batı'nın değerlerini", başta Ortadoğu halkları olmak üzere, bütün uluslara zorla dayatmaya teşebbüs etmesi, Kantçı projeyle çok ciddi bir karşıtlık içinde (Habermas, 2007: 96-97). Habermas'a göre "hegemonyacı liberalizm"in zaaflarını göstermenin en iyi yolu, uluslararası politikayı "doğru bir evrenselciliğin", yani uluslararası hukukun anayasallaştırılmasının bağlamına yerleştiren Kant'ın savunduğu idealleri anımsamak. Amacımız Habermas'ın analizinin ayrıntılı bir dökümünü vermek olmadığı için ve daha önceki tartışmalarımızın çerçevesine de sadık kalmak adına, Kant'ın "dünya vatandaşlığı hukuku" anlayışının ahlaki ve politik önemine kısaca değinmekle yetineceğiz. Böylelikle Habermas'ın, Kant'a dönerek Eleştirel Teori'yi canlandırma girişiminin bir başka veçhesini daha göstermiş olacağız.

Klasik uluslararası hukukun temelini oluşturan varsayım, birbirlerini egemen devletlerin olarak tanıyan ulusların eşitliğidir. Bu eşitliğin bedeli, savaşın egemen devletlerin aralarındaki anlaşmazlıkları çözme aracı olarak kabul edilmesidir. Westfalya Barış Antlaşması'ndan 20. yüzyılın karanlık savaşlarına kadar Avrupa ve dünya devletler sisteminin önkabullerinden olan bu uluslararası hukuk anlayışına göre, ihtilaf durumlarında egemen bir devlet diğer devletlere savaş ilan edebilir (*jus ad bellum*), fakat onların iç işlerine asla müdahale edemez. Kant'a göre böyle bir tutum tam anlamıyla ahlaki bir skandaldır, çünkü vatandaşlarını ölmek ve öldürmek için savaşa koşan bir devlet, insanları birer makineye indirgediğinden, içimizdeki insanlık hakları fikriyle ve kategorik buyrukla bağdaşmaz (Habermas, 2007: 111-113, Kant, 1991). Kant'ın ahlaki skandal olarak tanımladığı, klasik uluslararası hukukun devlet-merkezli olmasıdır. Kant bu önkabulü reddetmekle kalmaz ve ekler: "Bütünüyle sivil bir anayasa oluşturmak, devletlerin dış ilişkilerinin de yasalara uygun olmasıyla mümkündür" (Kant, 1991: 47). Dolayısıyla, uluslararası ilişkiler yasalara uygun hale gelmeden, hiçbir devlet tamamen sivil bir anayasaya göre yönetilemeyecektir. Kant, "yurtta barış ve adalet, ancak dünyada barış ve adalet tesis edilebilirse söz konusu olabilir; ancak bütün dünya özgürse, biz de kendi ülkemizde özgür olabiliriz" der gibidir. Kant'a göre ilk kez anayasallık ilkesi etrafında yapılandırılan cumhuriyetlerin anayasalarında dile getirilen ilkeler, uluslararası alana taşınmalıdır: Herkes için eşit yurttaşlık ve insan hakları. Böylece bir yandan, uluslararası alanda daha önce savaşa sebebiyet veren anlaşmazlıklar küresel hukuk sistemi içinde adli kovuşturmaya tabi tutulur; diğer yandan, insan hakları düzenlemesi uluslararası hukuk kapsamına dahil edilmiş olur. Bireyler artık sadece kendi devletlerinin değil, aynı zamanda dünya vatandaşlı-

ğını temel alan bir küresel oluşumun da üyeleri ve eşit yurttaşları haline gelirler (Habermas, 2007: 116).

Habermas son derece yerinde bir gözlemle, uluslararası hukukun Kant'ın işaret ettiği istikamette geliştiğini; dünya vatandaşlığı hukukunun uluslararası anayasalarda, örgütlerde ve süreçlerde kısmen de olsa hayata geçirildiğini, kurumsal bir kimlik kazandığını ve normatif olarak üstünlüğünün tanındığını belirtir. Devlet merkezli klasik uluslararası hukukta eksik olan, Schmittçi realistlerin de hep ısrarla vurguladığı gibi, egemen devletlerin ötesinde bulunan ve ihtilaf durumuna düşen devletler üzerinde yaptırım gücüne sahip uluslararası bir güç olmuştur. Habermas, Birleşmiş Milletler öncülüğünde "çok düzlemli dünya sistemi" biçimini alan bugünkü uluslararası düzenin, bu eksikliği aşma potansiyeli taşıdığını vurgular. Çok düzlemli ve çok merkezli dünya sisteminin çatısını oluşturan ve aslen birbirinden çok farklı içeriği olan Birleşmiş Milletler, Avrupa Birliği ve hatta Dünya Ticaret Örgütü gibi uluslar-üstü birliklerin ve sözleşmelerin ortak noktası, uluslar-üstü hukukun ulusal hukuk düzenlemelerinden öncelikli olmasını talep etmeleridir. Gerçekten de çok düzlemli dünya düzenine eklemlenen uluslar-üstü birlik ve sözleşmelerin, Kant'ın dünya vatandaşlığı projesinin normatif tözü olan temel haklar, anayasallık, hukukun üstünlüğü ve sosyal adalet gibi prensipleri giderek daha fazla dikkate aldığına tanık oluyoruz. Birleşmiş Milletler Ana Sözleşmesi'nin hâlâ klasik devletler hukukunun izlerini taşıdığını reddetmek mümkün değil. Nitekim, Birleşmiş Milletler, geçmişte olduğu gibi bugün de, birbirlerine egemenliklerinin eşit olduğu güvencesini veren bir uluslar birliğidir. Fakat Birleşmiş Milletler'in yadsınamayacak bir başka özelliği de, uluslararası güvenlik ve insan haklarının korunması gibi konularda müdahale hakkına sahip olmasıdır. Tıpkı Kant'ın öngördüğü gibi, üye devletler bu iki hususta Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'ne, "yurttaş haklarını gerektiğinde kendi hükümetlerine karşı da koruma yetkisini vermiştir" (Habermas, 2007: 126). Birleşmiş Milletler, Kant'ın iki yüzyıl önce normatif içeriğini temellendirdiği dünya vatandaşlığına dayalı uluslararası hukukun, kısmen de olsa hayata geçirildiğinin bir ispatı gibidir. Bu nedenle Birleşmiş Milletler'i sadece bir devletler birliği değil, aynı zamanda bir "yurttaşlar birliği" olarak görmek pekâlâ mümkündür. Habermas'a göre uluslar-üstü anayasaların dünya vatandaşlığı modeline uygun olarak düzenlenmeye başladığını tasdik eden başka bir gelişme ise, Avrupa Birliği'nin de benzer bir şekilde Avrupa Anayasası'nı "Avrupa yurttaşları ve devletleri adına" kamuoyuna sunmasıdır.

Bütün bu gelişmeleri bir tür "post-ulusal terkip"in işaretleri olarak yorumlayan Habermas'ın, zaman zaman Kant'ın siyasi makalelerinde de gözlemlediğimiz türden bir temkinli iyimserlik taşıdığını belirtmeliyiz. Hatta Habermas'ın ortaya koyduğu projenin dünya politikasında bir karşılığı olmadığını kanıtlamak için, ulus devletlerin bugün hâlâ egemenlik haklarında direndikleri ve klasik devletler hukukunun onlara sunduğu ayrıcalıklardan vazgeçmek iste-

medikleri yolundaki ampirik gözlemi doğrulayan sayısız örnek de verebiliriz. Ancak bu, Kant'ın 1780'lerin ortalarında belirttiği gibi, bu projeden ve onun normatif ufkundan vazgeçmek için yeterli bir neden oluşturamaz.

Sonuç

Bu yazıda yapmış olduğumuz değerlendirme, Habermas'ın, Frankfurt Okulu'nun içine düştüğü "normatif zaafı" Kant'ın ahlak ve politika felsefesine dönerek aşmaya çalıştığını göstermeyi amaçlıyordu. Habermas'a sık sık yöneltilen eleştirilerden biri, Habermas'ın, pratik felsefenin modernlik, adalet ve özgürlük tartışmaları içinde tıkanmasına kayıtsız kaldığı olmuştur. Bu eleştiride bir haklılık payı vardır. Zaman zaman yakın takipçilerinin de itiraf ettiği gibi Habermas'ın yazılarındaki "kuruluğun" ve "tekdüzeliğin" bir sebebi de budur. Arendt'in *İnsanlık Durumu*, Adorno'nun *Minima Moralia*'sı veya analitik felsefenin önde gelen isimlerinden Russell'ın *Aylaklığa Övgü*'süyle kıyaslandığında, Habermas'ın eserinde hemen göze çarpan büyük bir boşluk ve monotonluk, insanlık durumunun büyük sorularına karşı tuhaf bir ilgisizlik olduğunu yadsımak mümkün değildir. Habermas için adeta bir kutup yıldızı gibi olan Kant'ın da, pratik akıl ve ahlak üzerine yazdığı yüzlerce sayfada "arkadaşlık" ve "mutluluk" üzerine söylediklerinin dört-beş satırı geçmediği sıkça dile getirilmiştir. Pratik felsefenin "iyi hayat" ve "etik" üzerine bir tartışma yürütmesinin artık söz konusu olamayacağını ısrarla ve tekrar tekrar vurgulayarak, Habermas'ın bu gibi eleştirileri geçiştirdiğini bile söyleyebiliriz.

Fakat unutulmaması gereken nokta şudur: Habermas'ın, Kant'a dönerek Eleştirel Teori'yi canlandırma çabası felsefeye başka türlü bir çağrıdır ve düşüncesinin eleştirel gücü aslında bu çağrıda gizlidir. Kant'ın iki yüzyıllık projesi, modern zamanlarda eleştirel olma iddiası taşıyan bir ahlak ve politika felsefesi için iki açıdan önemlidir. Birincisi, bu proje modernliğin özgürlük ve adalet anlayışını temellendiren güçlü ve evrensel bir normatif duruşu içinde barındırır. İkincisi, Habermas'ın tutkuyla savunduğu bu özgürlük ve adalet anlayışı, kamusal tartışma sahnesinde giderek daha hegemonik olan muhafazakar ve neoliberal dünyagörüşlerine çoğulcu ve seküler toplumlarda verilebilecek en tutarlı cevaptır. Felsefenin, içinde yaşadığımız uzmanlaşma çağının taleplerine direnemeyerek dünya sorunları karşısında gömüldüğü uzun sessizlik düşünüldüğünde, Habermas'ın sesinin daha da önem kazandığını belirtmeliyiz. Habermas tartıştığı bu iki konu vesilesiyle filozofları (ve bütün dünya vatandaşlarını) kamusal tartışma sahnesine çağırırken, felsefenin dünya sorunlarına kayıtsız kalamayacağını, kamusal meselelerin son tahlilde özgürlük ve adaletle ilgili olduğunu ve bu yüzden uzmanlara, bürokratlara ve teknokratlara havale edilemeyeceğini bize bir kez daha hatırlatıyor.

KAYNAKÇA

Beiner, R. (1997) "Rescuing the Rationalist Heritage" *Philosophy in a Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory*, Toronto: University of Toronto Press, 95-101.

Bernstein, R. J. (1985) "Introduction" Richard J. Bernstein (der.), *Habermas and Modernity* içinde, Cambridge: The MIT Press, 1-32.

Canetti, E. (2007) *Edebiyatçılar Üzerine*, çev. Gürsel Aytaç, İstanbul: Payel Yayınları.

Habermas, J. (1984) *The Theory of Communicative Action, Volume One*, çev. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.

— (1990) *Moral Consciousness and Communicative Action*, çev. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen, Cambridge: The MIT Press.

— (2001) *The Postnational Constellation: Political Essays*, çev. Max Pensky, Cambridge: The MIT Press.

— (2003) *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Everest Yayınları.

— (2007) *Bölünmüş Batı*, çev. Dilman Muradoğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hegel, G. W. F. (1991) *Elements of the Philosophy of Right*, çev. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, M. (1993) "The Question Concerning Technology" *Basic Writings* (gözden geçirilmiş baskı) içinde, San Francisco: HarperCollins, 311-341.

Hilav, S. (1993) *Felsefe Yazıları*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Horkheimer M. & Adorno T. W. (2002) *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, çev. Edmund Jephcott, Stanford: Stanford University Press.

Jay, M. (1973) *The Dialectical Imagination*, Boston ve Toronto: Little, Brown and Company.

Kant, I. (1991) "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose" ve "Perpetual Peace" *Political Writings* (genişletilmiş ikinci baskı) içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 41-53, 93-130.

— (1995) *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, (İkinci Baskı), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

— (1997) *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, çev. Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.

Schmitt, C. (1996) *The Concept of the Political*, çev. George Schwab, Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.

Toker, N. (2003) "Filozof ve Ulus" *Toplum ve Bilim*, 98: 7-19.

Wiggershaus, R. (1995) *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, çev. Michael Robertson, Cambridge; The MIT Press.

Habermas ve sosyal hakların meşruiyeti*

*Ayşen Candaş Bilgen***

Ancak dağıldıktan sonra Frankfurt Okulu olarak adlandırılmış olan grubun son temsilcisi Habermas,[1] söz konusu grubun entelektüel birikiminin neredeyse tüm çeşitliliğini eserlerinde yansıtır dersek temelsiz bir cümle söylememiş oluruz. İlkgençlik dönemine denk gelen Nazi Almanyası, 1945 sonrası refah devletinin kuruluşu, '68 hareketleri, '89'un 'kadife devrimleri,' Almanya'nın yeniden bütünleşme süreci yanısıra Avrupa Birliği'nin kendini anlama ve tanımlama süreçleri; bir taraftan Almanya'yı, Avrupa'yı ve son kertede de dünyayı yeniden şekillendirirken, Habermas'ın akademik kariyeri de çeşitli paradigma değişiklikleri geçirmiştir. Fazla uzun olmasına imkân bulunmayan bu yazı, Habermas'ın kariyerinin evrelerinin çeşitliliğindense özellikle prosedürel bir hukuk anlayışı geliştirmiş olduğu son dönemine ve bu son dönemde de özellikle temel haklar ve demokrasi arasındaki ilişki açısından sosyal hakları nasıl algıladığına eğilecektir.

Habermas'ı, *iletişimsel etik* teorisini ve kökeni pragmatizme dayanan *ideal konuşma ortamını* öne süren, *kamu alanı* kavramını demokrasi teorilerinin tam ortasına yerleştiren, hakları metafizik veriler olmaktan çıkararak yeniden –ama bu kez iletişimin verili varsayımlarına dayandırarak– temellendiren teorileri üreten düşünürlerin en önde geleni olarak tanıyoruz. Dahası son döneminde Habermas, salt-prosedürel demokrasi anlayışını daha sosyal adalete dayalı de-

(*) Bu yazının yazılmasını önermiş olan ve önceki bir versiyonunu yakından okuyarak çok değerli önerilerde bulunan Levent Köker'e çok teşekkür ederim. Sosyal politika ve haklar konularında sık sık konuşma şansı bulduğum Ayşe Buğra ve Gürol Irzık'ın bu yazının içeriğine büyük katkıları oldu, yazı onlarla yapılan konuşmalar esnasında şekillendi. Metinde halen varolması mümkün olan hatalar metnin yazarına aittir.

(**) Boğaziçi Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası ilişkiler Bölümü.

1 Habermas Frankfurt Okulu'nun ancak dağıldıktan sonra bu isimle anılmaya başlandığını söyler, bkz. Habermas, 1997: 87.

mokrasi anlayışlarına *karşı* savunan[2] *radikal demokrasi* adını verdiği projenin de ana düşünürü olarak karşımıza çıkıyor. Öyle ki; sosyal adaleti demokrasinin ön şartı ilan eden Rawls'u fazla normatif buluyor (Habermas, 1995: 66-67) ve bir anlamda refah devletini kökten eleştiren yeni-tutuculuğun kervanına soldan katılarak sosyal hakların ve refah devletinin halkı pasifleştirdiğini iddia ediyor (Habermas, 1996: 78, 504).

Bu ön bilgilere dayanarak baktığımızda Habermas'ın bir zamanlar şöyle bir şey söylemiş olduğunu okumak bizi şaşırtmalıdır:

> Sadece üyelerinin özerklik ve sorumluluğunun gerçeklik kazandığı özgürleşmiş bir toplumda iletişim, otoriter olmayan ve evrensel olarak pratiğe aktarılan bir diyalog yönünde gelişebilir ki, hem karşılıklılık içinde inşâ edilen ego kimliği modelimiz, hem de hakikî konsensüs fikrimiz her zaman böyle bir diyalog içinden türemektedir. ... Ardında bilgi-kurucu ilgilerin görünmez hâle geldiği saf teoriye ilişkin ontolojik yanılsama, Sokratik diyalogun her zaman ve her yerde mümkün olduğuna dâir bir kurguyu teşvik etmektedir. En başından beri felsefe, dilin yapısı tarafından vâz edilen özerkliğin ve sorumluluğun sadece bir beklenti olmayıp aynı zamanda gerçek olduğunu da varsaymıştır. Oysa her şeyi kendisinden türetmek isteyen saf teori, hesaba katmadığı dışsal koşullara teslim olur ve ideolojik hâle gelir (Habermas, 1971: 314).

Görülüyor ki 1970'lerin başlarında Habermas yine iletişim teorisini fevkalade ciddiye almakla beraber, bu teorinin sosyolojiyi bir kenara atması durumunda ideolojik hale geldiği saptamasını yapıyor, Sokratik bir diyaloğun, sosyolojik koşulları sağlanmaksızın gerçekleşemeyecek bir iletişim formu olduğunu açıkça ifade ediyordu. Oysa 'linguistik dönüşü' diye adlandırılan paradigma değişikliği sonrasında Habermas, gerçek iletişimin gerektirdiği ve tarafların sahip olması gereken güç simetrisini, yaratılması gereken sosyal ortamın somut niteliği değil de formel bir koşul ve de prosedürel bir gereklilik olarak ele almayı tercih etmiştir. 1992 yılında yazdığı ve İngilizce'ye 1996 yılında çevrilen *Between Facts and Norms* ya da *Olgusallık ile Geçerlilik Arasında* başlıklı kitabında sosyal hakları inceleyiş biçimi Habermas'ın bu prosedürelci anlayışını yansıtmaktadır. Erken Habermas'ın bugünkü Habermas'ı nasıl eleştireceğini baştan söyleyerek sosyal haklar konusuna Habermas'ın bugünkü bakışını ele almaya başlıyabiliriz.

Öncelikle prosedürelcilik ve liberalizm hakkında birkaç saptama yapmak yerinde olur. Haklara salt prosedürel bir bakışı ve formel bir eşitlik anlayışını sosyal ve maddî eşitlikten daha demokratik addetme fikri aslında klasik liberalizme içkin olmakla beraber, liberalizmin içinde de çatışma yaratmış bir görüş-

2 Habermas'ın sosyal adaleti öne çıkaran anlayışlara cevabı için, bkz. Habermas, 1995: 109–31. Aynı makale revize edilmiş şekliyle yeniden yayınlandı: Habermas, 1998: 49-75. Radikal demokrasi projesinin tanımı için bkz. Habermas, 1997: 73-75. Ayrıca bkz. Habermas, 1996: 471-473.

tür. Eşitliğin bir *veri* mi, yoksa bir *proje* olarak mı ele alınacağı sorusu, neredeyse en başından beri liberalizmin kendi içinde çok ciddi bir ikiliğin oluşmasına neden olmuştur. *Ekonomik liberalizmden* yana olanlar özel alan kabul ettikleri ekonomik faaliyetin ve aile yaşantısının devlet müdahalesinden bağışık tutulmasının esas olduğunu savunup, ekonomik gelişmenin kendisini ortak kamu yararı diye nitelendirmeyi tercih etmişlerdir (Hayek, 1944, 1960, 1991). Buna karşılık *politik liberalizm* taraftarları eşit hak ve özgürlüğe dayalı vatandaşlık anlayışını yorumlarken, herkesin sahip olması gereken özerkliği hayata geçirecek sosyal ve maddi koşulları da sağlamak amacıyla hareket etmiş, refah seviyelerini eşitlemese de iyileştiren ve gelir dağılımını daha âdil hale getiren devlet müdahalelerini liberalizmin asli unsuru olarak tanımlamayı seçmişlerdir (Rawls, 1971, Moon, 1993, Katznelson, 1998).

Ekonomik liberalizm anlayışı, ekonominin alanını ve aile kurumunu devlet müdahalesinden muaf tutmaya çalışırken; politik liberalizm, ekonomik alanın çalışan sınıfları destekleyecek biçimde düzenlenmesinin, ekonomik hakların kullanımının kamu yararına olacak şekilde kısıtlanmasının, tekel ve oligopollere karşı önlem alınmasının, geleneksel toplum yapılarında doğal kabul edilmiş olan kulluk/kölelik statülerinin ortadan kaldırılmasının, tarihsel olarak sistematik biçimde ezilmiş olan çeşitli grupların, örneğin işçilerin, kadınların, etnik ve kültürel azınlıkların eşit vatandaşlık statüsüne ulaşmaları için gereken pozitif ayrımcılığın liberal demokratik devletçe yapılması şart olan müdahaleler olduğunu saptamıştır. Bu sebeple halen, özellikle de Anglo-Amerikan toplumlarda, politik liberalizm taraftarları sol görüşü, ekonomik liberalizm yanlıları ise sağ görüşü temsil ederler.

Refah devleti, mücadeleler ve aşağıdan gelen itmelerle eşit vatandaşlık idealini gerçekleştirmeye çalışırken, özellikle de kapitalizmin ne şekilde düzenleneceği sorusu merkezinde ikiye ayrılan ekonomik liberalizm anlayışı ile politik liberalizm aynı anda varolmuştur. Ancak bu eşanlı olma, Batı Avrupa ve Amerika'da özellikle de 1980 sonrasında ciddi bir iç çatışmanın yansıması şeklinde aksetmiş ve dönem dönem neoliberal politikalar, dönem dönem de neoliberal politikalara ters düşen sosyal politikalar izlenmiştir. Sorun, en yalın ifadesiyle ekonomik liberalizmi maksimize ederken politik liberalizme içkin olan değerlerin ve eşit vatandaşlığı hayata geçirme projesinin ciddi zararlar gördüğü saptamasına karşılık, politik liberalizme özgü eşit vatandaşlık ilkesini gerçekleştirmeyi amaçlayan uygulamaların ekonomik büyüme ve gelişme oranlarını düşürmesi sorunu ya da düşürdüğü iddiasıdır. Bu yüzden de refah devletleri kâh politik ve ekonomik liberalizmin optimum sentezine yönelmiş, kâh birinden birine ağırlık vermişlerdir.

Yine liberalizmin asli unsuru olan formel hukuk anlayışı ise ilk ifadesini Kant'ta bulmuştur. Liberalizme içkin olan ikilik Kant'ın etik ve haklar konusundaki fikirlerinde de ciddi bir yarık açmıştır. Kant'ın yasallık kavramı, bu

konuda esinlendiği Rousseau'nun anlayışı gibi, yasaların aynı anda hem herkesçe potansiyel olarak kabul edilebilir olması fikrini hem de herkes tarafından halihazırda benimsenmiş olması fikrini içermekteydi (Habermas, 1996: 120). Dışsal bir baskı ya da zorlama olmaksızın yasaların herkesçe kabul edilebilir olması demek, sonuçta prosedürel olarak adil olanla sonuçları itibariyle de herkes için somut olarak adil olanın aynı anda hayata geçirilmesi demekti. Kant bu projeyi kendi içinde tutarlı hale getirememiş, eşit vatandaşlık açısından gerekli ve dolayısıyla adil olanın hayata geçirilmesinin sosyolojik gerekliliklerini konusuna eğilmemişti. Marx'ın liberalizm kritiği de eşitlik idealinin kendisine değil, formel eşitlikle somut eşitlik arasındaki ayrıma ve bu ayrımın kapitalist bir toplumda ortadan kalkmayacağı saptamasına yönelikti. Refah devleti sonrasındaki süreçte, erken dönemiyle Rawls (1971) ve geç dönemiyle Habermas (1996 [1992]), liberalizme içkin olan, kapitalizmin refah devleti politikalarıyla yumuşatılmış halinde bile yeniden ürettiği, demokratik yönetim biçiminin keskinleştirdiği ve sonuçta da anayasal demokrasinin kurumlarının çözmesi gereken demokratik adalet ve adil demokrasi sorununa eğildiler denebilir.

Habermas'ın prosedürel hukuk kuramını tanımladığı son döneminde Frankfurt Okulu'nun daha Hegelci olan çizgisinden ayrılıp daha önceki bir döneme dair olan Kantçı çizgiyi öne çıkardığı kabul edilir. Zira Habermas belirli bir kültürün gelenek ve alışkanlıklarını, içinde yoğrulduğu politik ekonomiden bağımsız olduğunu kabul ederek yücelten ve sırf o benzersiz halkın benzersiz tarihine ait olduğu için de değerli kabul eden (sağ Hegelci) ya da sosyolojik koşulları ve tarihselliği olan ve tarihselliği içinde dönüştürülmesi amaçlanan bir demokrasi ve sosyal adalet sorunu gibi (sol Hegelci) konularla uğraşmaz, son döneminde. Bunlar yerine, evrensel bir anlam taşıdığını savunduğu eşit vatandaşlık ilkesinin hukuk sistemindeki temellerine ve aktif katılım yoluyla ve hukuk sistemi dolayımıyla demokrasinin radikalleşme olasılığına eğilir. Bunu da yine evrensel bir yapısı olduğunu öne sürdüğü iletişimsel aklın prosedürel gereklerinden yola çıkarak yapar. Evrensel değerlere yaptığı vurgu da onu Hegelci değil Kantçı tarafın içine yerleştirir.

Habermas'ın ürettiği *prosedürel hukuk* kuramı bir yandan Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da halihazırda verili olan hukuk sistemini, temel haklar bildirgelerini ve tarihsel süreç içinde oluşmuş refah devleti kurumlarını temel alır. Diğer yandan da içeriği tarih tarafından belirlenmiş olan modern hukukun aslen *politik* bir süreç yoluyla değişip şekillendiğini gözönünde bulundurarak, kamu alanında varılacak uzlaşmaların gittikçe sıklaşan şekilde davalara yansıyacağını, halkın katılımı ve kamu alanının müdahalesi sayesinde davadan davaya niteliksel aşama kaydedileceğini ve hukukun demokrasinin alanını halkın katılımı sayesinde radikal şekilde değiştireceğini öngörür (Habermas, 1997: 19). İletişim halindeki vatandaşların çeşitli ve dar kamu alanlarındaki mücadelelerinin ve tartışma yoluyla

oluşturacakları ortak iradenin zamanla *güçlü kamu alanını*, yani parlamentoları, adliyeleri ve buralardan çıkacak yasaları belirleyeceğini iddia eder.

Salt-prosedürelci bu yaklaşımı gözönüne alındığında, Habermas'ın son döneminde Kantçı bir teori yaratmış olduğuna dair inanç da pekişmektedir. Ne de olsa formalizm ve salt-prosedürelci anlayış Locke'un formel eşitlik anlayışı kadar Kant'ın *Rechstlehre*'sinin de ikircikli eseridir.[3] Evrensel değerlerden bahsedebilmesi Habermas'ı politik liberal bir çizgiye yerleştirir ve sağ Hegelci değer sistemi göreceliliğinden de uzaklaştırır. Ben bu yazının sonunda iletişim gücünün hukukta oluşturacağı özgürleştirici açılımlara endekslenmiş prosedürelci bir yaklaşım geliştirmekten duyduğu memnuniyeti ifade eden[4] Habermas'ın sosyal haklara bakışının hiç beklenmedik bir şekilde son kertede varsayıp geçtikleriyle Kant'tan ziyade Hegel'i yeniden ürettiğini iddia edeceğim. Bu yenilip yutulması pek çok okuru ve öğrencisi için zor olabilecek fikri açmak için de öncelikle Habermas'ın haklar ve demokrasi arasındaki ilişkiyi nasıl kavradığını ve meşruiyet kavramının içini nasıl doldurduğunu anlamamız gerekecek (I). Daha sonra sosyal hakların temel hak ve özgürlükler sisteminde nereye oturduğuna ve Habermas'ın öne sürdüğü beş hak kategorisine bakmamız gerekecek (II). Habermas'ın sosyal haklara tanıdığı türetilmiş ve ikincil konumu savunmak için ortaya koyduğu argümanlara yakından bakacağız (III). Son bölümde ise bu kez söz konusu beş kategori hakkında aşama kaydedememiş ülkeler perspektifinden bakarak Habermas'ın zaman zaman öne sürdüğü demokratik *Sittlichkeit* argümanının Hegelci karakterini sorgulama fırsatı bulacağız (IV).

Eş zamanlı ve eş değerli özel ve kamusal (politik) otonomi

Habermas'a göre hem hakları politik mücadeleler öncesinde varolmuş addeden ve onları doğal kabul eden liberal anlayış; hem de hakların içerdiği anlam ve ideal bütününün sadece içlerinden çıktıkları belirli toplumlara göre doğru olabileceğini iddia eden fikirler aldatıcıdırlar; zira bünyelerinde yarı-gerçekler barındırırlar. Haklar; ne liberallerin sandığı gibi demokrasinin öncesinde ve/veya karşısında durarak demokrasiyi sınırlandıran politika-üstü kurallardır, ne de komüniteryenlerin anladığı gibi sadece belli tarihsel deneyimlerin oluşturduğu kimlikler çerçevesinde algılanabilecek, o kimlikler dışındaki tarihsel özneler ve gelenekler açısından anlamları ve politik önemleri olmayan davranış biçimleridir.[5] Haklar ve demokrasi, birbirlerine karşı durmak yerine aksine *birbirlerini doğuran* bir ilişki içerisindedirler ve evrensel normlar içerirler.[6] Benjamin

3 Bkz. Thomas Pogge, "Kant's Theory of Justice" *Kant-Studien* 4/79 (Kış, 1988), 407-433.

4 Habermas, 1995: 116.

5 Habermas, 1997: 86.

6 Başka bir deyişle hukukun üstünlüğü ilkesi ile demokrasi arasında kavramsal gerekliliğe dayalı içsel bir ilişki vardır Habermas, 1996: 449. Ayrıca Habermas, 1998: 253-64.

Constant'ın (1816) eskilerin ve yenilerin özgürlük anlayışlarının farklılığını saptamasıyla (başlamasa da) sabitlenen, liberal ve komüniteryen düşünce sistemleri ve cumhuriyetçi düşüncenin en azından bazı yorumlarında tekrarlanan liberal hak ve demokratik hak arasında çatışma olduğu anlayışı; aslında hakların ve özgürlüklerin kendi aralarındaki kavramsal iç dinamiği yetersiz şekilde anlamaktan kaynaklanmıştır Habermas'a göre.[7]

Habermas, liberal ve demokratik haklar arasındaki ilişkiyi anlatmak için anayasa kavramına başvurur. Anayasa demek 'temel hak ve özgürlükler sistemi' demektir. Anayasa tamamlanmış bir metin değildir; aksine, Habermas'ın hakkında yazdığı ülkelerin anayasalarınca kapsanan hakların içeriği, sonuçta bugün için geçerli olan, bugün için herkesçe kabul görmüş ve kabul görmeyi de hak eden kavramsal durakları tanımlarlar.[8] Demokratik ortak yaşamda tanımlı özgürlük, kendi kendinin uymayı isteyeceği ve herkesin de uyması gerektiğine ikna olunan kuralları hep birlikte yapma ve kendi yazdığın kurallara uyma, dolayısıyla kendi yazmadığın ve herkesin her zaman uymasını dileyemeyeceğin kurallara da uymama halidir.[9] Demokratik yasama süreci açık uçlu, bitmesi tamamlanması mümkün olmayan, yeni anlayış, yeni ihtiyaç, yeni yorum ve birbirimizin durumuna dair edineceğimiz bilgiler ışığında yeniden tanımlanıp elbirliği ve diyalog halinde genişletebileceğimiz haklara ve özgürlüklere dairdir.[10] Meşru bir sosyal değişim de ancak bu demokratik yolla mümkündür, Habermas'a göre. Revize edilebilir kavramsal duraklar olarak da algılayabileceğimiz haklar sistemi, gitgide daha demokratik, daha eşitlikçi ve herkes için daha özgürleştirici olacak yönlere yelken açmış olan bir sistemdir ve bir ortak ideal olarak demokrasinin ortaya çıkışından bugüne de sosyal hareketlilik ve mücadeleler yoluyla genişletilmiştir.

Anayasal demokrasi ve modern hukuk çerçevesinde kurumsallaşmış olan temel haklar sistemi, liberal haklarla demokratik hakları bir solukta içermektedir. Kamuyu ve kamu yararı kavramını özel alanın özerkliğini koruma amacına indirgeyen liberal anlayış da,[11] özel alanı ve kişisel özerkliği kamunun çıkarları doğrultusunda toptan düzenleyebilmeyi amaçlayan demokratik anlayış da[12] anayasal demokrasi ve modern hukukun içerdiği yasallık kavramını tek taraflı ve eksik okumaktadırlar.[13] Kişisel özerkliği koruma altına alan haklar, liberallerin sandığı gibi demokratik haklara, örneğin politik katılım ve kendi kaderini belirleyip yasa yapma hakkına karşıt ya da öncel değildirler. Buna

7 Habermas, 1996: 84, 89, 99, 457.

8 Egemenliğin koltuğu demokrasilerde daima boş kalır, der Habermas (1996: 443).

9 Bu aslında Kant'ın *Perpetual Peace* makalesinde sözünü ettiği özgürlük tanımıdır, Habermas da bu tanımı benimser, bkz. Habermas, 1996: 399.

10 Bkz. Habermas, 1996: 104.

11 Habermas, 1996: 100.

12 Habermas, 1996: 100.

13 Habermas, 1996: 103.

karşılık demokratların sandığının aksine, kişisel özerkliği koruma altına alan liberal haklar da politik katılım haklarına karşıt olmak şöyle dursun, aksine demokratik hakları temellendiren, politik birliğe üyeliğin statüsünü tanımlayan haklardır.[14]

Liberal ve demokrat geleneklerin ikisi de hakları kendi bakış açılarından tek taraflı görmüş ve özel alan ile kamu alanı, kişisel özerklik ile kamusal özerklik ve liberal haklar ile demokratik haklar arasındaki *diyalektik bütünselliği* gözden kaçırmışlardır. Özel alanla kamu alanının birbirini doğurup beslediğini, birinin diğerinden daha önemli ya da diğerine öncel olmadığını görememişlerdir. Sınırlarını liberal hakların belirlediği kişisel alana dair olan özgürlükler özel otonominin alanını yasal ve kurumsal bazda inşa ederken, demokratik ve kollektif hak ve özgürlükler ve bunlara dair olan haklar, özellikle de politik katılım hakkı, kamusal ya da politik otonominin yasal ve kurumsal alanını inşa eder ve belirlerler.[15] Liberaller özel alanın ve kişisel özgürlük alanının kamu alanına üstünlüğünü vurgularken, demokratlar kamusal alanın kişisel alana üstünlüğünü vurgulamış ve bu düşünce akımları özel alan ile kamu alanının birbirlerini düpedüz mümkün kılan ve temellendiren niteliklerini ve ilişkilerini algılayamamışlardır. Habermas'ın prosedürel hukuk anlayışı iletişimsel gücün şartlarını yani politik tartışmaların herkesin eşit katılımını sağlayan formel kurallarını yasalaştırır,[16] sonra da demokratik süreci kendi haline bırakır. Habermas'a göre bu yolla oluşan ortak kararlar demokratik adaleti sağlarlar. Demokratik ve aynı anda adil bir ortak iradenin meydana gelmesi için prosedürel hukuk ve onun yasalaştırdığı iletişim kuralları yeterlidir.[17] Daha da önemlisi prosedürel hukuk, yasama işlevine vatandaşlığın asal işlevi[18] olarak bakarak, aslen politik süreçler olan yasa yapma süreçlerini güç politikalarının elinden alıp, eşitlik ve adalete yönelik bir yapısı olan iletişimsel gücün eline vermeyi amaçlar.

Hem özel hem de kamusal otonomiyi aynı anda, hem yasal-kurumsal manada olanaklı, hem de birbiri açısından gerekli kılan unsur, temel hak ve özgürlüklerin aynı anda iki anlam içermesi yüzündendir: Hak (*Recht* ve *Droit* manasında) aynı anda hem *öznel hakka*, hem de *nesnel hukuka* ilişkin bir kavramdır. Kant'ın Evrensel Hak Prensibini doğrulayan biçimde öznel hakkın aynı anda nesnel hukuka karşılık gelmesi ancak herkesin eşit hak ve özgürlüklerinin eş zamanlı olarak temellendirilmesi ile mümkündür. Kant'ın aksine Habermas, bu evrensel hak kavramını monolojik şekilde –kendi üzerine düşünen akıl yoluyla– değil, iletişimin evrensel pragmatik koşullarından ve iletişimsel akıldan türetir.

14 Habermas, 1996: 103-104.
15 Habermas, 1996: 94, 121-122.
16 Habermas, 1996: 263, 414.
17 Habermas, 1996: 263, 414.
18 Habermas, 1996: 78, 504.

İletişimin pragmatik koşulları evrenseldir. Tartışma ve politik müzakerelerin gerçek bir 'konsensus' ile sonuçlanabilmesinin koşulu, tarafların eşitliği ve birbirini anlamaya ve anlaşmaya dair istekliliklerdir. Habermas eşitlik ve anlaşmaya dair olan istekliliği verili kabul eder. İletişimsel akıl, güç ilişkilerini devre dışı bırakmış bir ortamda, pazarlığın değil de tarafları ikna eden en akla ve vicdana yatkın argümanların kararları belirlediği alanlar açar.[19] Herkesi ikna edecek güçte argümanların kazanacağı, başka değişkenlerin rol oynayamayacağı bir ortamda alınacak demokratik kararlar eşitliği kavramsal açıdan gerekli kılar.[20] Demek ki eşitlik, metafizik alana saplanmadan yolunu bulamayan monolojik bir rasyonalizm itibariyle değil, iletişimsel aklın pragmatik ve kavramsal gereklilikleri açısından şart olan bir durumdur. Yasal kişiliklerin eşit konumunu sağlama alan ve temellendiren haklar, bir taraftan da politik birliğin üyesinin, yani vatandaşın politik ve demokratik haklarını tanımak ve sağlama almak durumundadırlar.

Hem *liberal haklar* denen ve özel alandaki özgürlüğü ve hukukî kişiliği inşa edip garanti altına alan haklar, hem de *demokratik haklar* denen ve kamusal ortak alanı hep birlikte ve birbirini ikna yoluyla karar vererek ve katılımcı şekilde düzenlemeyi ve sürekli dönüştürmeyi mümkün kılan haklar, ancak politik birliğin inşası esnasında ve eş zamanlı olarak ortaya çıkmış olabilirler.[21] Demek liberal ve demokratik haklar birbiri ile çelişen ve çatışan özgürlük anlayışlarının birbirine rakip ürünleri değil, tam tersine, politik birliği kuran, temellendiren ve evrensel hak prensibini yasal plana geçiren o temel hakların içinde birlikte varolan eş zamanlı, eş değerli; biri diğerinden kavramsal yönden daha üstün olmayan haklardır.[22] Özel alana dair olan otonomi fikri ve pratiği ile kamusal alana dair olan otonomi fikri ve pratiği birbirini karşılıklı olarak inşa eder ve daha önemlisi karşılıklı olarak mümkün kılar. Başka bir deyişle, liberal hakların içerdiği hukukî kimliğin temellendirilmesi süreci demokrasiyi, demokrasi yoluyla yani elbirliğiyle ve iletişim halinde birbirini ikna ederek yasa yapma süreci ise liberal hakların kurduğu yasal kişiliği gereklilik haline getirir.

İki tür meşruiyet kuramı

Habermas'la beraber temel hakların zamanla daima daha genişleyip daha fazla özgürleşmeyi mümkün kılacak şekilde geliştiği ve hiç daralmadığı hatta daralmayacağı varsayımını yapsak bile, Habermas'ın teorisinde sözü geçen temel hak ve özgürlüklerin özel ve kamu alanlarını aynı anda kuran ve koruma altına alan şartları içeren bir çatısı olması gerekir. Biraz sonra bahsedeceğimiz

19 Habermas, 1996: 147-151.

20 Habermas, 1997: 85. Habermas, 1996: 147.

21 Habermas, 1996: 103.

22 Habermas, 1996: 121-122.

gibi Habermas bu çatıyı kurabilmek için *beş çeşit* haktan dem vurup temel hak sistemlerinin bu kategorilerin hepsini içermesi gerekliliğini vurgulamıştır. Ancak buna gelmeden önce, temel haklar ve demokrasiye dair meşruiyet kuramına eğilmeliyiz, zira Habermas'ın liberal ve demokratik hakların eş zamanlılığı ve eş değerliliği fikrinin nasıl bir meşruiyet kuramı öngördüğünün işaretleri burada saklıdır.

Özel ve kamusal alanın hukuk sisteminde kavramsal gereklilik ve birbirini eş zamanlı doğurma yoluyla içiçe geçmişliği, aslında biri liberal diğeri demokratik olan iki tür meşruiyet anlayışına meydan verir. Ancak Habermas liberal hak ve demokratik hak perspektiflerinden aslında birbiri ile çelişen iki tür meşruiyet kuramı çıkabileceğini kabul etmez.[23] Önce Habermas'ın kavramsal olarak aştığına inandığı çelişkinin ne olduğuna bakalım.

Liberal hakları esas alan liberal meşruiyet kuramı, liberal hakları tehdit edip onlarla çelişmeyen bütün uygulamaları meşru kılar. Buna göre liberal hakların çiğnenemezliği esası sabit tutulmak kaydıyla yapılacak uygulamalar ya da bu esasla çelişmeyen demokratik kararlar, yasal oldukları müddetçe aynı zamanda hukukidirler. Burada hem liberalizm öncesinin hukukî pozitivizm anlayışına uygun Hobbesçu (kısaca 'aksi yasa tarafından belirtilmemişse yapılan iş meşrudur') görüş vardır, hem de liberal hakları demokratik yönetimin sınırlarını çizen *sınır taşları* (Nozick, 1974) şeklinde algılayan liberal görüş.

Demokratik hakları esas unsur kabul eden, yani politik katılım hakkı ve kendi kaderini belirleme hakkı gibi hakları öncelikli kabul eden meşruiyet anlayışı ise tam tersine ortak iradenin önünde hiçbir sınır kabul etmez. Demokratik süreç eğer adına layık olacaksa, demokratik prosedürlerden çıkacak sonuçlar önceden belirlenemezler ve sınırlandırılamazlar. Halk egemenliğinin mutlak olduğu bu anlayışta ortak irade ile varılan kararlara daha sonra revize edilebilecekleri varsayılan ve belli kıstasları sağlamaları beklenmeyen *şartlı anlaşmalar* (Fröbel, 1847) şeklinde yaklaşılır.[24] Ortak alınan kararlar *ortaklaşa alındıkları için*, içeriklerinin ne olduğundan bağımsız şekilde, meşrudurlar.

Kısacası tarihsel süreç içerisinde biraraya gelmiş, anayasal demokrasi çerçevesinde belli bir noktaya kadar bütünleştirilmiş ve Habermas'ın aralarında düşünce tarihi boyunca saptanmış olan çelişkiyi inkâr ederek kavramsal biraradalık ve içiçe geçmişlik saptadığı liberal ve demokratik haklardan doğan meşruiyet kuramları, aslında aynı meydanda karşılaşan ve kendini mutlak sayan iki despot gibidirler. Anayasal demokrasi çerçevesinde algılanmıyor olsalar ve zaten varolan anayasal bir hukuk sistemi içine bir sürü mücadele sonrası az çok uyumlu hale dönüştürülüp yerleştirilmemiş olsalar, ikisi de kendi egemenliğinden başka meşruiyet fikri tanımayacaklardır. Demokratik katılım yoluyla

23 Habermas, 1996: 100-101.

24 Habermas, 1996: 474-477.

nacak, ancak liberal hakların tümünü ya da bir kısmını yoksayan ya da deeyen bir karar, ne kadar demokratik şekilde alınmış olursa olsun liberal gö- açısından gayrımeşru olmak durumundadır. Buna karşılık demokratik gö-, salt-prosedürel metodla alınan ve içeriği ne olursa olsun ve neyi inkâr rse etsin, zorlama olmaksızın karar alınan bir ortamdan çıktığı varsayılabili müddetçe oluşan ortak kararı meşru kabul edecektir.

ki meşruiyet kuramı da tek başına ele alındıklarında değişen derecelerde soludur: İdeal tartışma ortamlarının pragmatik ve kavramsal gerekliliklerini, i eşitliği ve güç dengesini sağlamayan koşullarda uygulamaya sokulacak -prosedürelci demokratik metod, çoğunluk kararına ve güç politikalarının arlıklarına indirgenecektir. Ortaklaşa alınan ve herkesi ikna etmiş olan armanın demokratik meşruiyeti savı, ideal ortamların sosyolojik önşartlarının lanamadığı durumlarda, arkasında en fazla medya gücü ya da manipülasyon dayatma olan –ki Habermas *medya* kavramını basın ve yayın organlarının ında ayrıca paranın da etkin olduğu alanları tanımlayacak manada kullanır– arlara indirgenecektir.

Buna karşılık liberal haklar denip geçilen ve kendi içinde bir bütünlük arzet- varsayılan haklar, aslında birbirinden nitelikleri açısından farklı hak ve özlükleri aynı anda kapsamaya çalışırlar. Liberal hak sisteminin içinde varo- bazı hakları maksimize edersek, yine liberal haklar sistemine ait başka bazı kları çiğnemiş oluruz. Basın-yayın organlarının tekelleşmesine karşı çıkarı- yasalar bu durumun iyi bir örneğidir: Parası olanın parasını istediği gibi lanması ve buna kimsenin karışamaması liberal bir haktır. Düşünce ve fikir gürlüğü ve onu destekleyen haber alma özgürlüğü de liberal haklardır. Serini ortamda varolan bütün basın yayın organlarını satın almak için kullanan vatandaş bir manada kendi birikimini istediği gibi kullanmakta ve özel lkiyet hakkını icra etmektedir. Ancak o vatandaşın özel mülkiyet hakkını lanımını bu şekilde sınırsız kıldığımızda sonuçta bir medya tekeli oluşur; da diğer vatandaşların fikir özgürlüğüne etkisi olan ve bu hakkı destekleyen rafsız haber alma özgürlüğünü yokeder ya da tarafsız haber alma özgürlüğün oluşacak tekel ortamında yokolmaması kişinin keyfiyetine kalır.

Görüldüğü gibi *liberal haklarla tutarlı tek bir liberal görüş yoktur*, çeşit çeşit eralizmler vardır. Eşit vatandaşlığın gereklerini sadece liberal haklar düzlende kalıp demokratik hakları hesaba katmaksızın uygulamaya kalksaydık e, yine de liberal hakları kendi aralarında bir hiyerarşiye tâbi tutmak ve barını bazı koşullarda sınırlandırmak zorunda kalırdık. Bir de demokratik kların içerdiği meşruiyet savı ile liberal hakların içerdiği meşruiyet savını ayanda sağlamaya çalışırsak anlarız ki ikisi arasındaki ilişki sanıldığından daha rmaşık olabilir. O halde, hangi koşulda hangi hakkın öncelikle sağlama alıcağı kurallara bağlanmalıdır. Aslında temel hak ve özgürlükleri saptayan yasaların fonksiyonu da budur.

Habermas ise liberal ve demokratik hakların denkliği ve eş değerliliği açısından bakarak iki meşruiyet anlayışını da aynı anda sağlar görünen ve özel alanla kamu alanını aynı anda garanti altına aldığını savlayan bir geçerlilik kuralı yaratmıştır ve *Diskur Prensibi (D)* adını verdiği bu kuralın içerdiği meşruiyet tanımını savunmaktadır. Bu prensibe göre:

> D: Ancak ondan etkilenebilecek olanların gerçek bir iletişim sürecindeki katılımcılar olarak üzerinde anlaşabilecekleri eylem normları geçerlilik taşırlar. (Habermas, 1990: 93).[25]

Habermas bu prensip sayesinde hem Kantçı manada ve liberal görüş çerçevesinde demokratik yolla alınan kararların içeriğinin *potansiyel olarak herkesçe kabul edilebilirliği* fikrine, hem de demokratik görüş çerçevesinde aktif katılım yoluyla oluşturulmuş ortak kararın, yani herkesçe *halihazırda ikna olunmuş ve kabul edilmiş olanın* meşruiyetine vurgu yapmıştır. Ortaklaşa oluşturularak kabul edilmiş olan karar aynı zamanda potansiyel olarak da herkesçe kabul edilebilir olandır, bu meşruiyet ve geçerlik kuramına göre. Prosedürel şartları sağlayan ortamlardan çıkan kararlar aynı zamanda bağımsız kriterlerle bakıldıklarında da adil olmak durumundadırlar.

Habermas'ın *ideal konuşma ortamının*[26] şartlarının sağlandığı bir ortamda, yani, herkesin daha iyi ve akılcı ve adalete yönelik argümanlarla ikna olmaya hazır olduğu, hiç olmazsa politik katılımın gerçekleştiği kamu alanında kimsenin kimseden daha güçlü olmadığı koşullarda, herkesçe çoktan kabul edilmiş olan pekala herkesçe hakikaten potansiyel olarak kabul edilmesinde mahzur bulunmayan karar olabilir. Ancak bu ideal ve performatif şartların ve güç dengesinin sağlanmadığı, eşitsizliklerin getirdiği güç ve statü farklılıklarını yansıtan gerçek dünyanın bugünkü haline dair konuşma ve katılım ortamlarında, ikna etme ve olma arzusundan ziyade gizli ve açık baskılar rol oynayabilir, dayatma ve pazarlık, akılcı ve potansiyel olarak kabul edilebilir olanın ikna ediciliğinin yerini alabilir. Vicdanla yönlendirilen iletişimsel aklın, adil olana ikna edilmeye yatkınlığının söz konusu bile olamayacağı bu ortamlarda, adilliği sayesinde ikna edicilik potansiyeli yüksek olabilecek argümanlar hiç ifade edilemeyebilir, hiç masaya gelmeyebilir, üstelik politikaya katılım da belli kesimlerle sınırlı kalabilir. Böyle bir durumda da yine bir ortak karar çıkmış olur ama bu, içeriği herkesçe kabul edilebilir olan bir karardan çok ama dayatma ama manipülasyon yoluyla, katılabilenlerin çoğunluğuna kabul ettirilmiş olmakla geçerli ve meşru duruma gelen bir karar olur. Katılabilenlerin çoğunluğundan kastedilenin, normların kabulünden potansiyel olarak etkilenecek olan herkesi

25 Habermas bu fikri ilk olarak *Moral Consciousness and Communicative Action* başlıklı kitabında dile getirmişti (1990: 93). Daha sonraki hali için bkz. Habermas, 1996: 107.

26 Habermas, 1996: 322-323.

kapsamadığı açıktır. Sonuç olarak sırf belli bir prosedürü izleyerek oluştuğu için politik kararın oluşumuna katılmış ve katılamamış kişiler yine de kararların demokratik meşruiyetini hep beraber tanımak zorunda kalırlar. Alınan kararın adil olmayan içeriği bile, kararın prosedürel olarak demokratik bir süreç sonucu alındığı yargısına varılmışsa, demokratik ve adilmiş gibi, elbirliğiyle meşrulaştırılabilir bu yolla. Böylece, doğruluğun ve adaletin, katılabilen bir çoğunluğun neye ikna olduğundan başka ölçütü de kalmaz.[27]

Kısacası Habermas'ın ürettiği ve içerdiği diyalektik bütünlük tartışılamaz olan bu özel ve kamu alanının eş zamanlılığına dair kavramsallaştırmanın ampirik bir teste tabi tutulduğunda varolan hiçbir sorunu çözmediği anlaşılmaktadır. Zira her ne kadar prensibinin açık olduğunu ve iki meşruiyet anlayışına da eşit ağırlık verdiğini iddia edecek olsa da, Habermas'ın D prensibi aslında iki farklı ve birbiriyle bazı durumlarda pekala çelişip adaletsiz sonuçlar doğurabilecek olan iki farklı geçerlilik ve demokratik meşruiyet anlayışını eş zamanlı olarak ve aralarındaki olası çatışmayı da düzenlemeksizin içerir. Bunlardan birincisi, hakikaten vuku bulacak bir iletişim sürecinin sonucunda oluşacak normun ne olursa olsun geçerlilik kazanacağı anlayışıdır. İkincisi ise ortaya çıkacak kararların sadece potansiyel olarak herkesi ikna edecek *nitelikte* olduğu zaman meşru olduğu fikridir. Habermas ilkini yani demokratik prosedürelci anlayışı vurgular ve ikincisini yani bazı somut şartları bağımsız kriter olarak sağlama almak isteyecek olan anlayışı reddeder. Zira Habermas'ın salt prosedürelcilikten kastı tam da budur, yani *demokratik süreç kendiliğinden ve ekstra bir çaba sarf etmeden kendi dinamiğinin gereği olarak adil sonuçlar üretir* savı. Bu açıdan da Habermas, Adam Smith'in *görünmez el* kavramını demokrasi teorisine taşımış gibidir: Nasıl Smith'e göre ekonomik sistem devlet müdahalesi olmaksızın kamu yararını kendiliğinden ve kimse buna yönelik çaba göstermeksizin sağlayacaksa, Habermas'a göre de prosedürler yoluyla aşama kaydeden iletişimsel demokrasi zaten adil sonuçlardan başka bir şey üretemeyecektir.

Oysa D prensibini farklı okumak da mümkündür: O normdan etkilenebilecek olan kişilerin onaylayabileceği ya da üstünde herkesçe mutakabata varılması beklenebilecek gibi olan normlar geçerlidir, şeklinde. Aradaki fark; birinde gerçekten vuku bulmuş, bütünüyle açık uçlu ve adil olması bazı *bağımsız kriterleri* sağlamasına açıkça bağlı olmayan bir meşruiyet anlayışından söz ediyoruz, diğerinde ise demokratik bir sürecin ve onu izleyen kararın gerçekten vuku bulup bulmamasından bağımsız olarak, herkesin üzerinde uzlaşması *potansiyel* olarak mümkün olan ve politik birliği ve ona içkin olan eşit vatandaşlık fikrini mümkün kılan birtakım koşulları öne sürüyoruz. İkinci durumda; adil olan, yani norm statüsüne prosedürel olarak ulaşabilirliğinin ötesinde normlaşmayı *hakeden* ve demokratik meşruiyeti temellendiren koşullar, ger-

27 Habermas ısrarla prosedürel demokrasi dışında bir meşruiyet ölçütü olamayacağını tekrarlar, bkz. Habermas, 1996: 448, 450.

çekte meydana gelecek bir sürecin çıkarabileceği sonuçların ne olacağından bağımsız kriterler olarak, olası kararların adil olacaklarsa neyi içermeleri gerektiğini de söyleyebileceklerdir. Hatta ve hatta iletişim süreci sonunda bazı vatandaş gruplarının eşitliğini yadsıyan mutabakatlara da varılsa, bağımsız kriterler bunları eleştirebilir, *demokratik içeriklerini* prosedürel yeterlilik ve demokratik formlarına *rağmen* sorgulayabilir, dahası bu tarz dışlayıcı kararların çıkmasına en baştan engel bile olabilir. Demek Habermas bir yandan anayasal demokrasiyi anayasaya, anayasayı da temel ve hak ve özgürlükler sisteminin özel ve kamusal otonomiyi karşılıklı olarak temellendiren niteliğine dayandırsa da, son kertede geçerliliğe ve demokratik meşruiyete dair vardığı yargı, adil olanla demokratik prosedür yoluyla varılan noktayı eşitleme yönündedir. Oysa adil olanla demokratik yolla elde edilen sonuçlar ancak belli sosyolojik ve performatif koşullar sağlandığı zaman birbirine denktirler.

Sosyal adaleti ve güç dengesinin sosyolojik gerekliliklerini yerine getirme şartı tablo dışına atıldığında, salt-prosedürelci anlayış varolan yasaları ne kadar adaletsiz ve eşit vatandaşlık perspektifinden bakıldığında anti-demokratik içerik taşısalar da, ciddi oranda yönlendirilmiş toplumların katılabilen gruplarının çoğunluklarınca olumlandıkları ölçüde geçerli ve meşru saymayı gerekli kılar; ki bu sonuç Habermas'ın en hak etmediği şekilde bir ideolojik statükoculuk tuzağını beraberinde getirir.

Adorno'nun patolojik nihilizmine karşılık Habermas patolojik bir iyimserlik geliştirmiş gibidir; öyle ki, açık uçlu prosedürlerin sonuçlarının belirlenemezliğinin hep de özgürleştirici yönde ilerleyeceğinden her nasılsa emindir.[28] Temel hak ve özgürlükler sistemini bile demokrasinin ön şartı ve kararların meşruiyetinin kıstası olarak öne sürmez, zira iletişimsel güç açısından pragmatik olarak gerekli olan o eşitlik prensibi kaçınılmaz olarak demokratik sürece içkinliği sayesinde, bir biçimde yeniden üretilecek ve radikal demokrasi varolan özgürlükleri genişletme yolunda ilerlemeye devam edecektir.

Mutlak değil görece temellendirilebilinir sosyal haklar anlayışı

Yukardaki bölümden anlaşılabileceği gibi eğer Habermas'ın salt-prosedürel projesi statükoyu meşrulaştırma fonksiyonu yerine Habermas'ın arzu ettiği gibi radikal demokrasiyi içeren ve sürekli özgürleştirmeyi mümkün kılacak yöne çekilecekse, hiç olmazsa sosyal haklar konusunda kuvvetli temeller atmış ol-

28 Ancak temel haklar dahil olmak üzere anayasaların hiçbir hükmünün değiştirilemez olmadığını da vurguluyor. Bkz. Habermas, 2001: 115. İyimser olduğu nokta temel hakların ancak sosyalizme dönüşecek şekilde dönüştürüleceğini varsayması. Bu da başka bir duyarlılığı ile aslında çelişiyor: Habermas tarihten ders çıkarmak gerektiğini ve herkesçe ikna olunmamış prensiplerin yukardan empoze edilmesi halinde elde edilecek sosyal adalete dair kazanımların geri dönüşünün kaçınılmaz olacağını düşünüyor. Bakınız Habermas, 1997: 154. Çelişkiyi ortadan kaldıran tutum gerçek bir demokrasi sonunda oluşacak konsensusun hep daha özgürleştirici yönde olacağına ilişkin rasyonalist saptaması.

alıdır. Düşünebilirsiniz ki, madem Habermas'a göre temel hak sistemini hem r vatandaş tarafından eşit derecede deneyimlenebilir kılacak olan, hem de litik eşitliğin sağlanmasının gerektirdiği sosyal adalet ikincil plandadır, *hatta syal adalet ancak salt-prosedürel demokrasi yoluyla ve zamanla bütün herkes de nu isterse yasallaşabilir*; buna göre Habermas, herhalde sosyolojik önkoşullar rununu sosyal hakların içeriğinde ve savunuculuğunda kapsama yolunu seç- ş olmalıdır. Bu mantıki öngörü maalesef fevkalade yanlıştır çünkü Habermas syal haklara her manada ikincil bir yer açmıştır.

Between Facts and Norms daha önce değindiğimiz gibi beş hak kategorisi ta- mlar.[29] İlki; olabilecek en geniş şekilde tanımlanmış şekliyle herkese eşit de- cede sağlanacak olan kişisel temel haklardır. Bu ilk kategori iki başka katego- i yanında getirir. Bunlardan ilki (ya da baştan ikinci kategori) politik birliğe önüllü şekilde üye olan vatandaşların kanun önünde eşitliğini sağlayan eşit e statüsüne dair haklardır. Diğeri ise karşılıklı olarak tanınmış hakların yasal anda uygulanabilirliğinin gerektirdiği ve kişinin yasalarca korunmasını ola- klı kılan temel haklardır. Hukukî bir kişilik inşa edilmelidir ki hakları koru- bilsin. Habermas'a göre bu ilk üç kategori iletişimsel akıl prensibinin huku- uygulanmasından doğarlar.[30] Eşit ve eşit derecede özgür kişilerin hiyerarşik mayan bir düzende birlikte yaşamalarının gerektirdiği *yasal forma* dairdirler. raya kadar bahsedilen üç kategori henüz devletin muhtemel keyfî uygula- ları hesap edilerek oluşturulmuş ve devlete *karşı* vatandaşı koruyan *liberal* klar değillerdir; yalnızca kendi arzusuyla bir politik birlik oluşturma ama- la biraraya gelmiş olan vatandaş adaylarının kendi aralarındaki ilişkileri dü- nlerler. Bu noktada henüz yasal olarak düzenlenmiş bir devlet otoritesinden da vatandaşların korunmasını gerektiren devlet keyfîyetlerinden söz etmiyo- z der Habermas.[31] Bu üç kategori sadece hukukî kişiliğin özerkliğini, yani *el otonomi alanını* garanti altına alırlar. Bu haklar sayesinde inşa edilen huku- kişilikler birbirlerini aynı yasanın tabiyetinde eşit vatandaşlar olarak, aynı litik birliğin üyeleri olarak görüp tanırlar ve birbirlerine karşılıklı bir biçim- eşit statü atfederler. Daha sonra bu eşit statü sayesinde varolan haklarını ko- yacak, yeni haklar iddia edebilecek ve birbirlerini ortaklaşa oluşturdukları salara uymaya zorlayabileceklerdir.

Dördüncü kategori ile ilk kez, hukukî kişilik kurmanın ötesinde, o yasal dü- nin *kurucu* üyeleri statüsünden bahsetmeye başlıyoruz. Habermas'ın dördün- temel hak kategorisi fikir ve irade oluşturma süreçlerine katılım için gere- n eşit olanaklara dair olan temel haklardan oluşur. Bu kategoride yer alan litik haklar özgür, eşit ve aktif vatandaşların statüsünü temellendirir. Politik klar yoluyla vatandaşlar hem özel hem de politik özerkliklerini aynı anda

Habermas, 1996: 122-123.
Habermas, 1996: 121.
Habermas, 1996: 122.

yorumlama, deneyimleme ve uygulama fırsatı bulurlar. Bir yandan *kurucu üyeler* olarak politik otonomilerini ifade etme yoluyla özel otonomi alanını kurar ve düzenlerler, diğer yandan *eşit vatandaşlar* olarak bir birliğin üyeleri statüsünü karşılıklı olarak alır, hukukî kişiliği inşa eder ve özel otonomi alanını düzenlerler. Özel alan otonomisini mümkün kılan ilk üç kategoriden farklı olarak dördüncü kategori hukukî kişilerin yasa koyucu ve kurucu üye olarak *politik otonomilerini* garanti altına alır.[32]

Son olarak bu dört kategori beşinci bir kategoriyi de "içerir"[33] der Habermas. Sosyal, teknolojik ve ekolojik açılardan uygunluğu sağlanmış yaşam koşullarının gerektirdiği haklar, ki bunlar diğerlerinden farklı olarak *arzedilmiş* olan temel haklardır.[34] Burada açıkca söylenmese de arzedilmişlik sıfatı ile kastedilen; sosyal hakların, hukuk sistemini ve onu uygulayacak bir devlet otoritesinin sınırlarını çizen diğer dört kategorinin aksine, bu kez bir devlet otoritesinin *varlığını* varsaydığıdır. Ayrıca sosyal haklar, *ancak varolan koşullar vatandaşların eşit fırsatlara sahip olmalarına ve medenî haklarını ifade etmelerine olanak sağlamak açısından sosyal hakları gerektiriyorsa, şarttırlar.* Diğer dört kategoriden farklı olarak mutlak bir geçerlilik arzetmezler, göreceli olarak, yani ancak belli bir durumda verili şartların gerektirdiği ölçüde savunulabilir statüdedirler.

Habermas beşinci kategoriye yerleştirdiği sosyal hakların statüsünü farklı gördüğünü kabul eder ve beş kategoriden çok 4+1 kategoriden bahsetmeliyiz der. Medenî haklar olarak tanımladığı ancak politik hakları da kapsayan ilk dört kategoriyi kayıtsız şartsız gerekli ve mutlak biçimde savunulur bulmakta, ancak beşinci kategori olan sosyal (ve ekolojik) hakları ancak şartlı olarak savunulabilinir yani mutlak olarak savunulması mümkün olmayan, türetilmiş haklar olarak kodlamaktadır. Bu kategori birden dörde kadar sıralanmış olan temel hakların hayata geçirilmesi ve bugünkü koşullar itibariyle vatandaşların fırsatlarının eşitlenmesinin gerektirdiği müddetçe temel hak statüsündedir. Bu da fırsat eşitliğinin gerçekleştiğine herkesin (ya da çoğunluğun) *ikna olduğunu ifade ettiği* bir ortamda bağımsız bir kriterle bakmamıza da gerek kalmadan sadece dört kategori haktan sözedip beşincisini eleyebiliriz demektir. Habermas,"vatandaşların diğer haklarını icra etmeleri sosyal hakları gerektiriyorsa" derken, bir yandan *nesnel sosyolojik* yaşam şartlarından dem vurur gibidir, bir yandan da fevkalade *öznel* ve hatta *yönlendirilmiş olabilecek* katılabilmiş olanların çoğunluğunun ifade edilmiş tercihlerinden.[35]

Şimdi sosyal hakların neden türetilmiş olup da aslen mutlak geçerliliği bulunmadığının argümanlarına yakından bakalım.

---

32 Habermas, 1996: 123.

33 Habermas, 1996: 123. Kullandığı terim 'imply' etmek.

34 Habermas, 1996: 123.

35 İfade edilmiş tercihler çeşitli şekillerde manipüle edilmiş ya da şartlara uyum adına benimsenmiş de olabilirler, bu konuda bkz. Elster, 1983: 110, 140.

olitik otonomi ve sosyal haklar

abermas'a göre vatandaşların hukukî kişiliklerini koruyup gözeten ve onları evlet otoritesinin gerek olası gerek sistemik keyfîliklerine karşı koruyan negaözgürlükler ile sosyal haklar *paternalistik biçimde* yani tepeden indirilebilen aklar ve özgürlüklerdir.[36] Hukuk devleti ve refah toplumu, demokrasi olmaın da kurulma olanağı bulunan formlardır. Buna karşılık; der Habermas, sadece ve sadece politik katılım hakkı vatandaşların kendi statüleri üstüne tartıp bunları dönüştürmelerine olanak sağlayan bir haktır.[37] Başka bir deyişle, abermas'ın bir kaynaktan eş zamanlı doğuşlarını bunca vurgulamış olduğu liberal ve demokratik haklar burada pekala birbirinden niteliksel olarak ayrıştırılabilen hatta biri diğerine göre daha değerli olan hak sistemleri olarak algılanmaktadır. Sosyal haklar işlevselci bir bakış açısıyla bakıldığında sonuç itibariyle refah devletinin bürokrasisine karşılık gelirler der Habermas, ancak normatif ıdan bakıldığında sosyal haklar sosyal zenginliği adil olarak bölüştürmeye ve itsizliği telafi etmeye çalışan haklardır. Liberal hukuk paradigması, adalet ayışını hakların eşit dağıtımına indirgemiştir. Onu tarihsel olarak izlemiş an refah devletinin hukuk paradigması ise adaleti bölüşülen bir meta gibi alamış, tam da korumak ve pozitif ayrımcılık yapmak istediği kişileri ve grupları bu kez başka açılardan iyice mağdur ederek normalleştirici mekanizmalarn ve onların kim olduğunu kapsadığı iddiasındaki istatiklerin altında ezmiş. Oysa Habermas'a göre anayasal demokrasinin normatif vurgusu otonomide daha da özelinde politik otonomide yatmaktadır, refah kavramında değil.[38] oung'ın da ifade etmiş olduğu gibi (Young, 1990: 25) haklar dağıtılıp bölüştülebilen metalara indirgenemezler, bu şekilde anlaşılıyor olmaları anlaşılmıor olmaları demektir. Haklar ancak vatandaşlarca ifade edilebilir ve deneyimnebilir oldukları ölçüde varolan, icra edildikçe tadı çıkarılan ve keyfine varın ayrıcalıklardır.[39]

Tam da bu noktada Habermas'ın içeriğini hemen hiç irdelemeden bıraktığı na sık sık vurgulamaktan da geri durmadığı *liberal politik kültür*, *eşitlikçi demokratik ethos*[40] gibi kavramların ne içerdiğini tartışmalıyız. Habermas prosedürelleştirilecek bir halk egemenliği kavramının bile sonuçta kendisini destekleyecek bir politik kültürden bağımsız şekilde radikal demokrasi yönünde yol atedemeyeceğini, politik açıdan özgür olmaya alışkın bir toplumdan ve onun elenekleri ile sosyalleşme süreçleri arasında arabuluculuk eden politik açıdan

Habermas, 1996: 504.
Habermas, 1996: 504.
Habermas, 1996: 418.
Habermas, 1996: 419.
Habermas, 1997: 36, 42-43, 72. Habermas, 1996: 76, 130-131, 184, 335, 358-359, 382, 461, 487-490, 499-500, 505-507, 513-514.

liberal bazı temel yaklaşımlardan bağımsız bir şekilde düşünülemeyeceğini sık sık vurgular. Bu noktada Habermas'ın izini sürdüğü radikal demokrasi projesi, ezici çoğunluğunun liberal bir politik kültüre sahip olduğu, eşit vatandaşlık ilkesini politik otonomilerini icra yoluyla tam anlamıyla hayata geçirme arzusu taşıyan, aktif ve iletişimsel akıllarını kullanarak eşitliklerini her alanda gerçekleştirme kararlılığını hukuka yansıtacak niteliklerle donatılmış vatandaşların *halihazırda varolduğu toplumlara dair bir proje* olarak karşımıza çıkıyor. Gelişkin kapitalist bir ekonomiyi,[41] refah devletinin yerleşmiş kurumlarını ve temel hak ve özgürlükleri içine sindirmiş ve onları her an yeniden yasaya dökebilecek bir çoğunluğu verili kabul ediyor.

Bu projenin Kantçı yanları olduğu kadar Hegelci yanlarının da olduğunun testi şu olabilir: Diyelim ki temel hak ve özgürlükler sisteminin daha ilk basamaklarında takılıp kalmış, liberal bir politik kültüre sahip olmak şöyle dursun, birbiriyle çatışma halinde varolsa da, hepsi özünde –ama dinsel ama tarihselci ama kültürelci açılardan– cemaatçi ve gelenekçi olan grupların, keyfî ve otoriteryen bir devlet anlayışı ve geleneği ile içiçe sosyalleştiği; cemaatlerin kendilerine kendi arzusu ile üye olan *ve olmayan* hukukî kişilerin haklarını tarihsel gelenek gözlüğünden düzenlemeyi demokratik hak olarak algıladığı ve başka yaşam tarzı ve varoluş biçimlerine devletin (evrensel değerleri ve temel hak ve özgürlüklerin icrasını zedelemediği ölçüde) kayıtsız kalması gereğini dert edinen politik liberallerin de bir elin beş parmağını geçmediği bir toplumdan bahsediyoruz. Böyle bir durumda Habermas'ın formalist bir havada tanıtmış olduğu teorisinin aslında ne çok birikimi halihazırda var kabul edip adını koymadan ön şart olarak algıladığını anlıyoruz. Habermas Batı Avrupa'nın önce liberal sonra refah devleti safhaları sonucunda oluşmuş hukuk sistemini ve oradaki temel hak ve özgürlüklerini verili, çoktan kazanılmış ve asla geri dönüşü olmayacak kazanımlar olarak tanımladığı ölçüde, sosyal hakların ve genel olarak temel hak ve özgürlükleri en geniş biçimde tanımlamış *anayasaların sosyalleştirici, eğitici etkisini ve anayasal demokrasi için gerekli malzeme olan vatandaş tipinin kurucu etkisini* hesaba katmıyor. Formel planda kaldığını ne kadar vurgulasa da demokratik ve liberal bir kültürü epey benimsemiş toplumların varlığı varsayımından hareket ediyor.

Habermas demokrasi ile hukuk arasında sadece tarihsel olarak oluşmuş kazara bir bağlantı değil, kavramsal ve iç dinamikleri itibariyle bir ilişki gördüğünü söylüyorsa da, aslında demokrasi ve hukukun, liberal haklarla demokratik hakların bağdaşması zamanla ve temel hakların mücadeleler yoluyla kurumsallaşması yoluyla olabilmiştir. Yasaların fonksiyonu, kimin perspektifinden yapıldıklarına göre ve nasıl bir politik rejim kurmayı planladıklarına göre değişir. Yasa her zaman meşrû olmayabileceği gibi meşrû olan da her zaman

41 Habermas, 1997: 77.

yasallaşamayabilir. Habermas tarihsel süreçte yasaların en az iki fonksiyonu olmuş olduğu gerçeğini es geçiyor. Meşrû olmayan yasalar yalnızca istikrarı ve varolan düzeni korumayı amaçlar. Meşrû yasalarsa kamu yararını her manasıyla gözetir, eşit özgürlüklerin garantilerini sosyal ve ekonomik planda da sağlarlar. Liberal demokratik rejimi kapitalist bir ortamda kurmuş olan yasalar politik otoriteyi elinde tutanların yetki alanlarını belli açılardan sınırlandırmış, politik gücün kullanımını keyfîlikten arındırmayı, ekonomik alanı serbest bırakacak koşulları yaratmayı ve politik gücün kullanımını kamunun ortak irade ve çıkarına denk gelecek kıstaslara uydurmaya çalışmışlardır. Bu süreç bir cümlede ifade edebildiğimiz için utanmamızı gerektirecek ölçüde uzun ve kanlı mücadelelerle dolu bir süreç olmuştur (Berman, 2006); dahası, her yerde halen devam etmektedir. İnsanlık birlikte yaşama iradesini sürdürdükçe de politik gücün müdahale alanını yönlendirme ve gem altına alma mücadelesi, yönetim biçimi radikal demokrasi de olsa bitmeyecek gibidir. Negatif özgürlüklerin devlet otoritesine karşı savunulup politik gücün kullanımını hukuka bağlaması, aynı sosyal haklar gibi kanlı mücadeleler sonucu oluşmuş kazanımlardır ve mutlakiyet rejiminden ve tebaa anlayışından yavaş yavaş kapitalist toplum, liberal temsili demokrasi ve vatandaşlık kurumuna geçişi simgelerler. Habermas'ın teorik çerçevede anlattığının aksine, hiçbir devlet kendisine *karşı* düzenlenen liberal hakları paternalist biçimde, yani kendi arzusuyla, hiçbir halka bahşetmemiştir. Yasalar, herhangi bir ortamda eğer nitelikleri açısından eskiye nazaran daha meşrû iseler mutlaka mücadele sonucu oluşmuşlardır.

Yasalar, diğer yandan toplumdaki birliği oluşturma yetisine olduğu kadar, olası birliği doğmadan parçalayıp çeşitli grupları dışlama yetisine de sahip araçlardır. Başlangıçta itaatsizlik durumunda karşılaşılacak zorluklar hesaba katılarak itaat edilen kurallar niteliğinde olsalar ve aslında meşrû olmadıklarından uyulmayı haketmeseler de, zamanla içselleştirilirler. Yasalar tarafından konulan sınırları, ama itaatsizliğin cezasına duyulan korkudan, ama adil olduklarına inandıkları için, aşmaya aşmaya sosyalleşir vatandaşlar. Yasalar adilse vatandaşlar da adil olur, yasaların adil olmaması halinde vatandaşların da adil olmayacakları gibi. Habermas, modern hukuk kuramında yasaların gerektiğinde emir niteliğinde oldukları için, gerektiğinde de hakettikleri yani adil ve eşitlikçi olduklarından dolayı itaat edilmeleri gerektiğini, anayasal demokrasilerde ise benimsenmeyi hakedecek ölçüde herkesi eşit olarak kapsayıcı ve adil olmaları gerektiğini vurguluyor. Ancak, teorisinin meşruiyet anlayışına göre adil olmayan yasalarca sosyalleşmiş çoğunlukları ikna eden ve onların koşullara uyarlanmış tercihlerini (Elster, *supra* note 35), ifade eden kararlar da adil addedilecektir. Hukukun bağımsız adalet kriterlerine yer yoktur radikal demokrasi projesinde; gerçekler ve doğrular ile ikna ile benimsenmiş olanların kümeleri birbirleriyle eşitlenmiştir.

Teorisinin gerçekleştirilmesinin sosyolojik koşullarından dem vurduğu nadir bir anda Habermas, prosedürel hukuk projesinin tek tek davalar üzerinden giderek hakları ve özgürlükleri genişletmeye çalışan ve sosyal statüleri yasa yoluyla ve etkilenen tarafların aktif katılımıyla düzenlemeyi amaçlayan yöneliminin son kertede herkesin formel açıdan eğitimli olduğu ve başka becerilerinin yanında hukuk dilini de akıcı biçimde kullanan entelektüel bir politik kültür gerektirdiğini söylüyor (Habermas, 1996: 488). Bunun mümkün olmadığı koşullarda da fikir ve irade oluşumunda etkin bir avant-garde dinamiğinin gerekeceğini ifade ediyor. Habermas'a göre entelektüeller bu yolla tam da dizginlemek için yola çıktıkları o gücü ellerine geçirip bu kez kendileri baskı yapar hale gelemezler, çünkü iletişimsel güç ancak dolaylı yoldan ve muhalefette kaldığı müddetçe etkindir (Habermas, 1996: 150, 489). Radikal demokrasi projesi, sonuç olarak adına rağmen elitizmin pek de eski bir çeşidini yeniden üretmiş oluyor. Habermas'ı savunmak için söylenilebilecek tek şey hiç olmazsa entelektüellerin herkesten daha çok bildikleri için değil, ayrıcalıklı konumlarını ve becerilerini kullanarak teknik argümanları herkesin anlayabileceği dile dökecek durumda oldukları için önemli bir yerde durduklarını ve birbirleriyle aynı fikirde olmayacaklarını ifade etmesidir (Habermas, 1997: 31).

Belki en önemlisi de şu ki, Habermas'ın prosedürel hukuk macerası çerçevesinde ancak göreli olarak savunulur bulduğu ve tepeden indirilebilir niteliklerini bahane ederek ikincil bir yer açtığı sosyal haklar hiçbir devletin seve isteye vermediği ancak sosyal mücadeleler sonucu alınan haklar olduklarına göre, alttan itme yoluyla getirilir olmaları onları yeterince şiddetli biçimde savunanların sayısının azaldığı bir ortamda geri alınabilirliklerinin başka bir kanıtı. Politik ekonominin ve sosyal adalet idealinin politik alanın dışına itildiği, saltkültürelci politika anlayışlarının neoliberal ekonomik politikalarla mutlu mesut bir birliktelik sürdürdüğü ortamlarda bile sosyal haklar mutlak olarak savunulabilir oysa. Sosyal adaleti dert edinmeyen toplumlar bile, diğer hakları ve özel ve politik otonomi alanlarını işlevsel hale getirme konusundaki işlevsellikleri sebebiyle sosyal haklara mutlak şekilde gereksinim duyuyorlar. Habermas kapitalist üretim biçiminin sabitlendiğini ifade ettiği için, sırf bu sebeple olsun sosyal haklara ebedi ve mutlak bir çerçeve açmalıydı belki de. Aşıldığını varsaydığı refah devleti paradigması işte tam da bu eşit vatandaşlığı kurma sorununa eğilen, asla mükemmel olmayan ve beklenmedik kötü sonuçları da beraberinde getiren, ancak hiç olmazsa kültürün politik ekonomisini değiştirirken kültürü de dönüştürmeyi amaçlayan bir paradigma. Habermas toplumca halihazırda kabul edilmiş olanın aynı anda adil olan olduğuna dair bir sosyal dönüşüm mekanizması benimsediği için tüm dünyada ve Avrupa'da hızla yükselen her türden cemaatçiliği daha rasyonalist planda temellendirmeyi ve dönüştürmeyi amaçlayan kendi *anayasalcı vatanseverlik* projesini gerektiği kadar temellendirmemiş oluyor. Radikal demokrasiden bahsedebiliyor ancak Avru-

pa'nın anayasal demokrasilerinin temel hak ve özgürlük kazanımlarını yüzyıllarca süren kanlı savaşlar sonrası oluşmuş kırılgan bir denge olduğu gerçeğini ve bu kazanımların onların kıymetini bilmeyen mücadele etmemiş nesillerce savunulmayabileceğini hesaba katmıyor.

Habermas, demokratik etosa dair verili kabul ettiği ya da iletişimselliğin önkoşulları deyip geçtiği şartların sağlanmasının sosyal adaleti gerektirdiği ifade edilirse "tarihin mühendisliğinin yapılamayağını, nasıl şapkanızdan liberal bir politik kültür çıkaramazsanız gönüllü vatandaş insiyatifleri kanalıyla da aktivist bir vatandaş kitlesi yaratamayacağınızı" (Habermas, 1997: 76), söyleyecek, işlerlik kazanmış bir kamu alanının aynı anda bozulmamış bir özel alan gerektirdiğini de ekleyecektir (Habermas, 1997: 77). Bozulmamış özel alanın varlığını, işleyen bir kamu alanı ile politik iletişim alanının eş değerli arka yüzü olarak tanımlayınca, Habermas aslında çoktan kapitalizmin ve liberalizmin içiçe ve karşıt tarihlerinin en başından beri kurumsallaştırma çabasına girdiği bir özel alan-kamu alanı ayrımına referans vermiş oluyor. Oysa çoğunluğu otoriter değer yargılarını benimseyegelmiş toplumlarda özel alan/kamu alanı çizgisi çok daha silik olabilir hatta tarihsel olarak hemen hemen hiç oluşmamış olabilir.[42] Ne de olsa özel alan dediğimizde aslen şehir ekonomisine bağımlı kimselerin yaşamını, kalabalığı, kalabalık içinde yalnızlığı, yazılı olmayan kurallara sırtını dayayamamanın temkinli vatandaşlık anlayışını, otorite figürlerine duyulacak fevkalade şartlı güveni hatta sabit şüpheyi, sosyal izolasyonun istisnadan çok kural olduğu, sosyalleşmek için kapı önüne çıkmanın yetersiz kaldığı ve başka türlü iletişim ağlarını arayıp bulmayı gerekli kıldığı ortamları, geleneksel değerlerin hayattaki karşılıklarını yitirdikçe yavaş yavaş kah direnip şekilciliğe indirgenerek kah sessizce yokolarak yerlerini kişilerin kendi oluşturdukları ve benimsemeye sosyal hayata uyum ve hayatta kalma adına mecbur kaldıkları yeni değerlerin yarattığı bir ontolojiyi varsayıyoruz. Özel ve kamu alanlarının işlerlik kazanmadığı, kültürel açıdan şehir dahil her ortamda gelenekçi kalmakta direnen toplumların *Avrupanın tarihselliğine sahip olmadıkları için* demokrasiyi de inşa edemeyecek olduklarını dolaylı yoldan söylemiş oluyor Habermas. Oysa temel hakları ve mutlak şekilde savunulmuş ve genişletilmiş sosyal hakları bağımsız kriterler olarak öne sürseydi, demokratikleşme yolunda prosedürel gereklilikleri yerine getirme terbiyesi yanında politik liberal bir toplumsallaşmaya da ihtiyaç duyan ortamlara daha anlamlı tavsiyelerde bulunmuş olurdu. Hegel'in anlattı-

42 Örneğin Türkiye'de Habermas'ın bahsettiği türden bir özel alan kamu ayrımı fikri bazı yönleriyle hem yok denecek derecede siliktir, hem de yine aynı ayrıma kıyasla gereğinden çok daha belirgin ve katı bir ayrıma dönüşmüştür. Habermas'ın kamu alanı kavramı vatandaşların birbirleri ile fikir alışverişinde bulundukları sokak ve İnternet dahil her sosyal ortamı kapsarken, Türkiye'de türban tartışmaları esnasında kamu alanı devlet daireleri ile sınırlandırılır hale gelmiştir. Bu farkı bu noktada dile getirmenin önemli olduğu konusuna dikkatimi çeken Gürol Irzık'a teşekkür ederim.

ğı tarihsellik problemi yine ortadan kalkmazdı ama tarihsel olarak verilen her öğeyi bile isteye korumanın demokratik özgürlük olarak sunulduğu tutucu kültürel görecelilik de sorunlaştırılırdı belki.

KAYNAKÇA

Berman, Sheri (2006) *The Primacy of Politics: Social Democracy and the Making of Europe's. Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge.

Elster, Jon (1983) *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge University Press, Cambridge.

Habermas, Jürgen (1971) *Knowledge and Human Interests*, Beacon Press, Boston.

— (1990) *Moral Consciousness and Communicative Ethics*, The MIT Press, Cambridge.

— (1995) "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism", *Journal of Philosophy* 92 (3): 109–31.

— (1996) *Between Facts and Norms*, The MIT Press, Cambridge.

— (1997) *A Berlin Republic: Writings on Germany*, University of Nebraska Press, Nebraska.

— (2001) *The Postnational Constellation: Political Essays Studies in Contemporary German Social Thought*, The MIT Press, Cambridge.

Hayek, F. A. (1944) *The Road to Serfdom*, Routledge & Sons, London.

— (1960) *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago.

— (1991) *Economic Freedom*, Blackwell, Oxford.

Katznelson, Ira (1996) *Liberalism's Crooked Circle: Letters to Adam Michnik*, Princeton University Press, Princeton.

Moon, J. Donald (1993) *Constructing Community*, Princeton University Press, Princeton.

Nozick, Robert (1974) *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York.

Pogge, Thomas (1988) "Kant's Theory of Justice", *Kant-Studien* 4/79, 407-433.

Rawls, John (1971) *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge.

Young, Iris M (1990) *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton.

"Âlem *kitsch* olmuş, biz n'apalım." Adorno, kültür, sanat

*Hasan Ünal Nalbantoğlu**

Peki, ne yapalım? Ne gülelim ne de kaş çatalım. Yazımızda görüşlerine özellikle başvuracağımız Adorno[1] ölümünden sonra yayınlanan estetik notlarında yazımızın başlığına nerdeyse denk düşen bir noktanın altını şöyle çizer:

> "Bir zaman sanat olan sonradan *kitsch*'e dönüşebilir. Ama bu çöküş öyküsü belki de sanatın düzeltiliş tarihi, gerçek ilerlemesidir."[2]

Bilmecemsi, şaşırtıcı, henüz ham ve işlenmeyi bekler izlenimi veren bir saptama bu. 'Yüksek sanat' düşkünleri içinse kerhen *kitsch*'le flört ediyor bile olsalar (zorunlu nedenlerle!), gene de ürkütücü. Öyle ya, bir de bakmışız, o çok sevdiğimiz Mozart ya da Beethoven eserlerinin baştan sona icralarının yerini,

---

(*) Prof. Dr., ODTÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü çalışanı. Okuyucunun eleştirel bakışına sunulan bu yazının erken bir zamanda istenmesine karşın, yazılması yaşamımın sağlık açısından zorlu bir dönemine rastgeldi. Yazım etkinliğinin bu dönemden görece yumuşak geçmemde büyük payı olduğunu burada söylemeliyim. Ama tek başıma değil, dostların da el uzatmasıyla. Bu vesileyle başka bağlamlardaki destekleri yanında, içerdiği olası hataların tek sorumlusu olduğum yazımın değişik versiyonlarını okuyarak fikirlerini esirgemedikleri için ve kaynak bulmadaki doğrudan yardımları nedeniyle, Tanıl Bora, Yiğit Aydın, Ali Ergur, H. Sinan Hoşadam, Sanem Güvenç-Salgırlı, Barış Mücen, Harun Abuşoğlu, Belkıs Ayhan-Tarhan ve F. Umut Beşpınar başta gelmek üzere, tüm dostlara 'Sağolun!' diyorum.

1 Theodor W. Adorno, **Gesammelte Schriften, Band 7: Ästhetische Theorie** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970) [İng.: **Aesthetic Theory**, çev. Robert Hullot-Kantor (Londra: The Athlone Press 1997)].

2 "Was Kunst war, kann Kitsch werden. Vielleicht ist diese Verfallsgeschichte, eine der Berichtigung von Kunst, ihr wahrer Fortschritt.": "Paralipomena," A.g.e.,: 467 [İng.: 315.]. *Kitschmensch* (*kitsch*-insan) sözcüğünün mucidi Hermann Broch da sanatın gerçeklik hakkındaki içseziler sayesinde iyi, kötü, hatta özgün olabilen *kitsch*'e üstün gelmesine karşılık, *kitsch*'in bir öykünme sistemi de olması nedeniyle hemen her ayrıntıda kendini sanata benzetebildiğine dikkatimizi çeker. Hermann Broch, "Notes on the Problem of Kitsch," **Kitsch: An anthology of bad taste**, (ed.) Gillo Dorfles (Londra: Studio Vista, 1969 [1968]: 61, 63.

günümüzde sürekli tüketici profili koklayan müzik endüstrisinin aynı eserlerden en geçerakçe, en piyasa ezgileri seçerek dar ve giderek de kısalan zaman aralıklarına sıkıştırıp, kaset, cd gibi fizik ortamlara aktardığı versiyonlar alıvermiş.[3] Böylece, sözgelimi, özel aracıyla büyük kent trafiğinde işine yetişmeye çalışan çağdaş kafalı, zevk sahibi, klâsik müzik tutkunu yüksek-orta sınıf insanının araç kaset- ya da cd-çalarında dinlediğinin elektronik kayıt olmak yanında, hiç zamanı olmadığından hemen bir başka şeye yönelmeye yatkın sabırsız kulağına hitap eder biçimde düzenlenen seçkilerden oluşturulması, 'yüksek sanat' dininin hangi noktaya geldiğinin de önemli bir göstergesi olsa gerek.

Bir de, Heidegger gibilerinin teknolojinin büyük olasılıkla sanatın yerine geçtiği yönünde değerlendirmesi var ki, ilginç bir biçimde bu gelişmenin *kitsch*'in yaygınlaşmasıyla koşut gittiği de gözden kaçmıyor. Ama Heidegger asıl konumuzla ilgili çok ilginç bir teşhisi 1936-41 döneminde kaleme aldığı ama ancak yakın geçmişte gün ışığına çıkan notlarında dile getirmektedir. "Modernliğin Tamamlanış Çağında Sanat" ["*Die Kunst im Zeitalter der Vollendung der Neuzeit*"] başlığını taşıyan kısımda (§ 11) insanın artık saldırgan egemenliğine uygun dev çaplı örgütlenmelere başvurduğu bir zamanda sanat *çalışma*sının yokoluşuna tanık olunduğuna, buna karşın 'sanat'ın yokolmayarak nitelik değiştirip bu örgütlenişlerin kendini tamamlayış tarzına, kipine (*eine Weise der Vollendung der Machenschaft*) dönüştüğüne dikkatleri çeker.[4] Bu du-

3 Tartışmamızı sıklıkla müzik üzerinden yürüteceğimizden, nedenini daha baştan açıklamakta yarar var. Ne kavramsal ne de lenguistik olmadığı halde sentaks ve mantıksal yapıya sahip müziğin kendini *kitsch*'e kolaylıkla teslim edişi konusunda Adorno şöyle yazmaktadır: "Müzik özellikle teslimiyete yatkındır; çünkü müziğin kavramsal olmayan doğası dinleyicileri kendilerini hisseden özneler sanıp düşüncelerine tam özgürlük tanıyarak akıllarına her gelen fikri düşünmek yönünde cesaretlendirmektedir. Müzik bir çeşit arzuların gerçekleşmesi ve sahte doyum (*Ersatzbefriedigung*) olarak işlev görür; filmden farklı olarak da bu eyleminde yakayı ele vermez... Müzik kendince 'bilinçdışının ideoloji'sine katkıda bulunmaktadır. ["Zu ihr schickt Musik insgesamt wohl sich in besonderem Maß, weil ihre Begriffslosigkeit weithin den Hörern erlaubt, bei ihr als Fühlende sich zu fühlen, zu assoziieren, sich das zu denken, was sie gerade mögen. Sie fungiert als Wunscherfüllung und Ersatzbefriedigung und läßt sich nicht einmal, wie der Film, recht dabei ertappen.... Musik trägt, vielfach im Gegensatz zu ihrer eigenen Gestalt und ihrem eigenen Sinn, zur 'Ideologie des Unbewußten' bei."]," "Ideen zur Musiksoziologie",**Gesammelte Schriften, Band 16: Musikalische Schriften I-III, Klangfiguren** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag): 15. [İng.: "Some ideas on the Sociology of Music," Sound Figures, çev. Rodney Livingstone (Stanford, Cal.: Stanford Univ. Pres, 1999): 5]. Adorno'nun yukarıda alıntılanan keskin yargılarıyla insan varlığı için kaçınılmaz olduğunu düşündüğüm müziği toptan batırdığı sonucu kanımca çıkarılamaz; onun tüm düşünce tarzı hatırlandığında, burada özellikle modern öznelliği kaşıyan günümüz müziğinin yapısındaki güçlü bir yatkınlığa parmak bastığı açıktır. Kendisinin sosyologluğu yanında böylesi çarpıcı teşhislerde bulunabilen bir besteci ve müzikolog oluşu ve bu yüzden hem sanat hem de *kitsch* üzerine tartışma yürüttüğünde kolaylıkla müzik alanından örnekler getirmesi de tercihimizi fazlasıyla etkiledi; ama onun bir başka yazısında şu yazdıklarını akılda tutmak koşuluyla: "Vurgulamak isterim ki, müzik burada kendi içinde bir son değil, çok daha geniş sosyolojik cephelerin [açıklanmasında] örnek olarak iş görmektedir. Theodor W. Adorno, "*Erste Fassung:* What National Socialism Has Done to the Arts," **Gesammelte Schriften, Band 20: Vermischte Schriften II (Zweite hälfte) III. Aesthetica** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag): 413.

4 Martin Heidegger, **Besinnung [Gesamtausgabe**, Band 66] (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997): 30. [İng.: **Mindfulness**, çev. P. Emad ve T. Kalary (Londra: Continuum, 2006): 23.]

rumda örneğin 'doğa' şimdi kendini ancak barajlar kurulan, dikilen, yerleştirilen insan yapıtları yoluyla (*Die Anlage*) ifade edebilirken, 'güzellik' de (*Die Schönheit*) insanın gücünü okşayıp, hoşuna giderek aynı gücü pekiştirip artıran ["bu müstahzarat gücünüze güç katar!"] bir şeyden ibarettir artık. Sanat alan ve türleri eriyip giderken varlıklarını sadece kitaplarda okunan, derslerde anlatılan "yalıtık, işlerlikten yoksun alan" (*als abseitige, unwirkliche Beschäftigungsbezirke*) adları olarak sürdürmektedirler. O alanlar ki, Heidegger'in çok yerinde bir sıfatlandırmasıyla, bir geleceği olmayan sonradan görme "romantikler"in (*spät gekommener, zukunftsloser "Romantiker"*) arpalandığı yerlerdir [günümüzün şiir, tiyatro, müzik, resim, yontu gibi sanatlarının 'uzman'ları akla gelebilir bu noktada]. Deklarasyona dönüşmüş şimdinin şiir sanatı yanında 'fotoğraf' ve 'sinema' [ve şimdilerde 'video'] düşünüldüğünde günümüz sanatının artık "var-olanların *örgütleniş* biçimleri" (*Formen der* Einrichtung *des Seienden*) olarak görülmesi gereken "yerleştirmeler"i ("*Anlagen*") kolaylaştırıcı rol üstlenmek zorunda kaldığı görülmektedir.

Kitsch'le ilgili olarak Heidegger'in öne sürdüğü asıl vurucu ifade ise bu çarpıcı teşhisin hemen ardından gelmektedir:

> "Sanatın taklidi olarak ortaya çıkıp, güç gösteriminin zorlaması altında eskiden sanat çalışmalarını [niteleyen] özgeliğin yokolmasıyla [tek] dayanağını da yitiren Kitsch özerklik kazanır ve artık Kitsch olarak deneyimlenemez olur. 'Kitsch' 'kötü' sanat değildir; tam tersine, temelden, özden olmayan boş şeylere adanmış en üst düzey beceridir. Kendinin önemsenmesini temin amacıyla da simgesel niteliğinin apaçık propagandasını, reklâmını yapmaktan [hiç] geri kalmaz"[5]

Yukarıda sözünü ettiğimiz *kitsch*'in yaygınlaşması ile teknolojinin giderek sanatın yerine geçme süreci arasındaki koşutluğa en iyi örnek 'boş zamanı gene boşlukla doldurmaya' (Adorno) indeksli çağdaş yaşam tarzının giderek hızlanan tempolu ve gittikçe kısalan zaman aralıklarına özgü ritme kendini uyduran müzik türleri olmalı. Bir soruyla açmaya çalışırsak, müziğin *kitsch*'leşmesi aslında tüm yaşam tarzının ve o tarza bulanmış insanın *kitsch*'leşmesiyle iç içe geçmiş olabilir mi?[6] Zaten *kitsch*'den esin bekleyecek

5 "Mit dem machenschaftlich notwendigen Verschwinden der Kunstwerke bisherigen Wesens verliert der aus ihrer Nachahmung stammende Kitsch seinen Gegenhalt und wird eigenständig und als ein solcher gar nicht mehr erfahrbar. >Kitsch< ist nich >schlechte> Kunst, sondern bestes Können, aber des Leeren und Unwesens, was dann, um sich noch eine Bedeutung zu sichern, die öffentliche Propaganda serines Symbolcharakters zu Hilfe ruft.", Heidegger, A.g.e.: 31 [İng.: 24.]

6 Bu noktada ister istemez Arthur Schopenhauer'in "müziğin metnini dünyanın [*Die Welt*] oluşturduğu bir melodi olduğu" yargısı akla geliyor. Bkz. Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays, cilt II, çev. E. F. J. Payne (Oxford: Oxford Clarendon Press, 1974) Bölüm XIX: "On the Metaphysics of the Beautiful and Aesthetics" Para. 219: 430. Öte yandan, Schopenhauer'in kendi döneminin popüler müziğini eleştiriyor olması, bizlere günümüzdeki yaşam tarzı ile müzik arasında kurulan ilişkinin geçmişi hakkında da bir fikir vermektedir. Schopenhauer şöyle yazmaktadır: "Müziğimizin girdiği yanlış yol, yalın ve gerekli oranları kısmen gizleyen ve

denli darallardaki bir dünyada egemen bir gelenekten söz edilebilirse eğer, bunun sadece ikiyüzlü bir coşkudan öteye gidemeyeceği çoktandır söylenmiştir. Dahası, *kitsch*'in insan yaşamını nasıl sanat bozuntusu bir yapıntıya (*artifice*) çevirdiği sorulduğunda da zorla getirilebilen yanıt, sahte şemalara hapsolmuş, gerçeklikle en ufak bir ilgisi olmayan bir gelenekten ibaret olduğu, ille de burada bir sanat eserinden söz etmek gerekiyorsa bunun nevrotik bir sanat eseri olduğudur.[7]

Geçmişte, özellikle de 1930'lar Almanya'sında baskın *kitsch* gerçekliğinin tarihsel kökenleri ve doğası üzerine kalem oynatan Norbert Elias gibi başka düşünürler de vardı hiç kuşkusuz.[8] Hermann Broch da 1933'te yayınlanan bir yazısında sıradan toplumsal değerlerin üretilememekle kalmayıp, çöküşe geçtiği her tarihsel dönemi *kitsch*-dönem olarak niteliyordu. Sıradan toplumsal değerlerin yıkıldığı bu dönemler 'kötülük' ve 'kötülükten korkma'ya dayandığı için böyle dönemleri ifade eden sanatın kötülükten bir biçimde dem vurmaması nerdeyse imkânsızdı.[9]

Ama biz asıl Adorno'nun Mart 1945'te kaleme aldığı bir konuşmasında ["*Erste Fassung*: What National Socialism Has Done to the Arts," bkz. Yukarıda, not 3] altını çizdiği bir noktayı, Nazilerin yükseldiği otuzlu yıllarda Hitler ve çetesinin sanat ve kültür alanlarında iyice yerleştirmeye çalıştığı *kitsch* eğilimlerin zaten Alman toplumunda önceki yüzyıllardan köklenerek önceki onyıllarda iyice yaygınlaştığı gerçeğini gözden kaçırmamalıyız. Aynı yazıda Hitler'den önce de varolan bu eğilimlerin Nazi iktidarı çöktükten sonra da süregideceğini, hatta iyice yerleşeceğini öngörmesinde Amerika'da sürgünde yaşarken Max Horkheimer'la birlikte "kültürel endüstriler" (sonradan "kültür endüstrisi") olarak adlandırdıkları gelişmeye birinci elden tanık olmalarının payı hiç de az olmasa gerek. Soyluluk ve orta sınıflara özgü doğru dürüst bir kültürlenmeyi kendi tarihsel sürecinde yaşamamış, buna karşın piyasaya güdümlü hızlı teknobilimsel gelişmenin çabucak tüm yaşam pratiklerine egemen amorf bir gerçekliğe dönüştüğü (örn. 'kültür' alanında) Amerikan kapitalist toplumsal formasyonunu[10] bir

---

bir ölçüde sapkınlaştıran aşırı bezeme ve süslemeyle tıkabasa geç Roma imparatorları dönemi mimarlığınınkine benzer. [Şimdiki] müziğimiz de bizlere fazla gürültü, çok sayıda enstrüman, fazlasıyla sanat sunmasına karşın çok az açık seçik, derin ve dokunaklı fikir sunmaktadır. Üstelik, bulanık, belirsiz, bulutsu, anlaşılmaz ve hatta anlamsız yazı tarzına tahammül edebilen zamanımız beğenisine şimdinin anlamdan ve melodiden yoksun sığ bestelerinde de rastlanmaktadır" (s. 431).

7 Hermann Broch, "Notes on the Problem of Kitsch," Kitsch...: 63-64. [Broch'un iki kısımdan oluşan İngilizce'ye çeviri yazısının bu ilk kısmı onun 1950-51 Kışı'nda Yale Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü öğrencilerine verdiği bir derstir.]

8 Bir başka örnek vermek gerekirse, bkz. Norbert Elias, "The kitsch style and the age of kitsch [*Kitschstil und Kitschzeitalter*, 1935]," Early Writings, Cilt I, çev. Edmund Jephcott (Dublin: University College Dublin Press, 2006): 85-96.

9 Hermann Broch, "Notes on the Problem of Kitsch," Kitsch...: 76. [İngilizce'ye çeviride iki kısımdan oluşmuş yazıda ikinci kısmın orijinalinin "Sanatın Değerler Sisteminde Kötülük" başlıklı yazının beşinci kısmı olarak *Neue Rundschau* (Ağustos 1933)'da çıktığı belirtilmektedir.]

yana bıraksak bile, yukarıda sözü edilen ve günümüzdeki adı 'küreselleşme' olan gelişmede en büyük payı olan gerçeklik, en azından Almanya'da 19. yüzyılın sonlarından itibaren hızlı teknolojik ilerleme ve bu sürece koşut giden bir başkası, Alman orta sınıflarının bir 'kültürsüzleşme' (*decultivation*) sürecine girmiş olmasıydı. Örneğini bir kez daha müzik kültürü ile sınırlandıran Adorno şöyle yazmıştır aynı konuşma metninde:

> "19. yüzyıl boyunca meslekten müzisyen ya da sanatçı olmadıkları halde müzik ve sanatlarla gerçek bir ilişki içinde olan, incelikli ve ayrıştırıcı bir anlama içine girebilen belirli gruplar vardı. Müzisyen olmadıkları halde müzik alanında gerçekten kültürlü böylesine bir çekirdek varolmasaydı, Schopenhauer, Kierkegaard ya da Nietzsche gibi yazarların tutumları anlaşılamazdı. Bu çekirdek ortadan silindi. Müzik bilgisi ve müzikten anlama uzmanlar ve meslekten olanların ayrıcalığı haline geldi."[11]

Adorno müzik kültürünün Hitler'den çok önce de müzelik bir ihraç malına dönüşmesine örnekler getirir. Ona göre, Wagner zaten daha Naziler yükselişe geçmeden önce genç kuşağın zihninden silinmeye yüz tutmuştu. Bu kültürsüzleşme ikliminde insanın iç ve dış dünyasıyla bağı kopan müziğin başına neler gelmekte olduğunun en güzel örneği Richard Strauss'tu. Strauss'un Nietzsche'nin felsefi imgesi Zerdüşt'ü müziğe dönüştürme çabasının[12] bizleri aldatmasına izin vermemek gerektiği görüşünde olan Adorno'nun sahte-hedonist vurdumduymazlık ve sığ şovmenlikle suçladığı, buna karşın uzak görüşlü kurnaz bir işletmeci olarak nitelediği, uluslararası üne sahip bu bestecinin felsefe temalarıyla flörtü hakkındaki yargısı acımasızdır:

> "Strauss'un müziğinde felsefe yanında dinin de, 'sanat sanat içindir' (*l'art pour l'art*) sembolist öğretisinin de satışa çıkarıldığını söylemek daha doğru olur... [Strauss'un müziğinde] her şey, seyredilecek, satın alınacak, zengin ama yorgun bir işadamının sinirlerini uyarıcı bir kültür metaı (*cultural good*) olmuştur. Bu Strauss'un baştan sona tüm *oeuvre*'ü için söylenebilir... kendilerini onun eserlerinin sunduğu aynada sanki meşru bir soylu sınıfmış gibi görebilen Alman sanayici üst-sınıfının beğenisine de öylesine uyar ki bu."[13]

---

10 Heidegger'in *Amerikanismus* diye yaftaladığı ama aslında yaşlanan Avrupa'dan kaynaklandığını da eklediği gerçektir de bu aynı zamanda. Böyle düşünüldüğünde, Amerikan teknolojik uygarlığının (*sic.*) da günümüz 'küreselleşme'sinin de Avrupa'nın giderek hızlandırılmış versiyonları olduğunu düşünmemiz çok mümkün.

11 *"Erste Fassung:* What National Socialism Has Done to the Arts," A.g.e.: 415.

12 Richard Strauss'un bestelediği "Also Sprach Zarathustra"nın Herbert von Karajan şefliğinde Viyana Filarmoni Orkestrası'nca gerçekleştirilen icrasından en akılda kalacağı hesap edildiği kuşku götürmeyen giriş temasının sonradan Stanley Kubrick'in yönetmenliğindeki **2001: A Space Odyssey** (1968) filminin müzikleri arasında yer aldığını da ayrıca hatırlayalım.

13 *"Erste Fassung:* What National Socialism Has Done to the Arts," A. g.e.: 419.

Buraya kadarki tartışmadan çıkarabileceğimiz sonuç şu ki, tüm bu kültürsüzleşme sürecinin salt bilgi ya da görgü eksikliği ya da giderek eksilmesiyle sınırlandırılmaması gerekir. Aynı süreç sanat ürünlerinin giderek toplumun pratik yaşamının uzağına düşmesi de değildir. Bu süreci hem genelde hem de sanatlar özelinde bir nötralizasyon, renksizleşme, kayıtsızlık olarak nitelemek yanlış olmaz. Bilim, özellikle de teknolojinin egemen konuma geçtiği bir uygarlık çemberinde sanat ile hakikat arasındaki bağ kökten etkilendiği, daha doğrusu, koptuğu için, artık bilim ile sanatın ortak zemini de kalmamıştır. Sonunda da kapitalist uygarlığın işleyişinde sanatın ve ürettiklerinin olup olabileceği tek şey, öteki tüketim malları arasında kendi yerini almaktan ibarettir. "Bu salt zaten tüketim malları gibi tasarlanıp üretilen günümüz kültürel endüstri[14] ürünleri için geçerli olmayıp, geleneksel eserler karşısındaki tutumu da genelde etkiler. Onlar Faşizmin yükselişinden çok önce de, şimdi de bir bakıma gözün izlediği, belki hayranlık duyulan, belki keyfi çıkarılan ve belki de duyguları uyarıcı şeyler olarak 'sergilenmekte'ydiler, ama [şimdilerde] kendilerine özgü, kaçınılamaz anlamlarından yoksun bırakılarak, genelde tüketici izleyici bilincinde yerlerini alıyorlar" diye sürdürür Adorno tartışmasını. Bu 'sergilenme' değerine az aşağıda '*aura*'yla ilgili olarak yeniden döneceğiz. Şimdilik vurgulanması gereken, sanat eserinin içerdiği, taşıdığı, varoluşumuzu doğrudan ilgilendiren anlamın kaçınılmaz yaşanacağı gerçeğinin artık sona ermiş olması; dolayısıyla sanat ürünlerinin de suni olarak yaratılan ve tüketimi ayakta tutmak amacıyla sürekli kışkırtılan eğlence açlığımızı 'olsa da olmasa da olur'casına ancak zaman zaman doyurabilen 'deneyim' nesnesine indirgenmiş olmaları.[15] "Sonunda da piyasayı buyrukları altında tutanların işdünyasındaki çıkarlarının basit bir eklentisine dönüşür sanatın tüketilişi" diye bağlar Adorno.

Bu durumda, 'kültürsüzleşme' (*decultivation*) sürecinden bir tek kitleleri sorumlu tutmanın doğru olmadığı açık. Sanat ürünlerine duyulan ilgi ve bilgi yitiminin sonunda ciddi sanat üretimi ile evrensel beğeniler arasındaki bağın 'tümüyle barbarca [bir şekilde] koparılışı'yla (Adorno'nun deyişi) noktalanışı salt yozlaşma ya da kötü niyet sonucu olmayıp, bizzat teknolojik ilerlemeyle gelen sanatın hakikatle bağının koparak zavallı bir bezeme statüsüne indirgenişinin sonucu. Heidegger gibi diğer düşünürlerin teknolojinin büyük olasılıkla sanatın yerine geçmekte olduğu yönündeki değerlendirmesini bu noktada bir kez daha hatırlayabiliriz. Durum böyle ise, tarihsel kökenleri ve geçmişteki gelişimi ne olursa olsun, hemen tüm toplumsal pratiklerin hızla *kitsch*'e bulandığı

14 Horkheimer'la ortak ya da kendi kaleme aldığı diğer yazılarında İngilizce *"culture industry"* nitelemesini kullanan Adorno nedense bu yazısında *"cultural industry"* deyişini tercih etmektedir. Adorno'nun sözkonusu ve öteki yazılarında, hazırkalıplarıyla (*ready-made stereotypes*) insanları, sözgelimi Almanları Beethoven'in halkı olmaktan Hitler'in halkına dönüştüren 'eğlence endüstrisi'nin (*amusement industry*) sinsi tehlikelerine sık sık dikkatleri çektiğine tanık oluyoruz.

15 Bu noktada Adorno'nun yazdıklarının Heidegger'in modern zamanlarda sanat 'deneyimi' hakkında yazdıklarına pek de uzak düşmediği gözden kaçmıyor.

bir dünyada 'sanat büyüsü'nden söz etmek ne ölçüde mümkün? Adorno'ya sorarsanız, bugünün sanatı sadece Max Weber'in 'dünyanın sihirden arınması' olarak nitelediği sürecin momentlerinden biridir ve de artık ussallaşmayla (*Die Rationalisierung*) iç içe geçmiş, böylece teknolojinin egemenliğine kapıyı ardına kadar açmışken hâlâ sanatın sihirli değneğinden söz etmek anlamsız.[16]

Tüm bunlara karşın, müzik ve sahne sanatlarında canlı performansın ya da müzelerde ve gezici-geçici sergilerde eser orijinallerinin sergilenişinin süregittiği, hatta ivme bile kazandığı bir dünyada sanat eseriyle karşı karşıya gelince gerçekleşebilen doğrudan bir estetik deneyimin hâlâ mümkün olduğuna dikkat çekilerek, yukarıdaki yargının haksız olduğu söylenebilir. Popüler sanat teorisiyle haşır neşir olanların eveleye geveleye içi boş bir slogana dönüştürdüğü şu 'hâle' (*Aura*) sözcüğü de işe koşulabilir bu noktada. Evet ama, *aura* sözcüğünü akıla getiren, bir sanat eserinin orada, karşımızda gerçek boyutlarıyla dikildiğini görmek ya da biricik bir kompozisyonun yegâne icrasına tanıklık etme ayrıcalığına kavuşmak gibi çoğunluğa pek de nasip olmayan tek tük deneyimler, şu gerçekte olmayan 'birey [tüketici] özgürlüğü' ideolojisi arkasına gizlenen 'tümyönetim toplumu'nda (Adorno'nun deyişiyle, *totale Verwaltung*; *total administration*) çok şey ifade etmiyor. Nitekim o da Walter Benjamin'in fazla bir nostaljiyle betimlediği sanat eserinin 'hâle'sini bugün yeniden ihdas etmeye girişmenin sadece gülünç olmakla kalmayıp kötü sonuç da vereceği kanısındadır.[17] Eğer *kitsch* olmayan ya da henüz ona dönüşmemiş gerçek bir sanat yapıtının biricikliğinin tek göstergesi 'şimdi ve burada' (*hic et nunc*) gerçekleşmesi ve kendi ürettiği zamanında kalıcılığıysa, o zaman gerçekten eserin 'hâle'sinden söz edebilirdik. Ama kapitalist üretim ve dolaşım süreçlerinin egemenliğindeki tüketim toplumunda Benjamin'in 'kült' değer dediğinin esamesi okunmadığı gibi, eserin 'sergileniş' değeri de 'malların değişim sürecinin maskelenişi (*imago*) olabilir ancak. Reel sosyalizmin egemenliğinde de durum çok farklı olmayıp, 'toplumcu gerçekçilik' adına yaratılan çalışmalar da sonunda kültür endüstrisinin normlarına uyar 'sergileniş değerleri' taşımanın ötesine geçmezler.[18]

16 "Die Rede vom Zauber der Kunst ist Phrase, weil Kunst allergisch ist gegen den Rückfall in Magie. Sie bildet ein Moment in dem Prozeß der von Max Weber so genannten Entzauberung der Welt, der Rationalisierung verflochten; alle ihre Mittel und Produktionsverfahren stammen daher; die Technik, welche ihre Ideologie verketzert, inhäriert ihr ebenso wie sie sie bedroht, weil ihr magisches Erbe in all ihren Verwandlungen zäh sich erhalten hat.", A.g.e.: 86 [Ing.: 54.]

17 Benjamin'in '*Aura*'sıyla ilgili Clement Greenberg'in görüşü Benjamin'in daha baştan işi yanlış ele aldığı yönündedir. Kendisiyle görüşme gerçekleştiren Saul Ostrow'un ilgili sorusuna cevaben şunları söyler: "O [Walter Benjamin] aslında ne dediğinin farkında değildi [herhalde]. 'Hâle' bu noktada geçerli değil; ya da sadece görsel bakımdan cahil olanlar için geçerli. Michelangelo ya da Goya'yı 'hâle'si var mı diye değil, sanatın doğası gereği içerdiği iyilik (*intrinsic goodness of art*) için seyre dalarsın. 'Hâle' senin sevmediğini sevdiremez sana." Saul Ostrow, "Avant-Garde and Kitsch, Fifty Years Later: A Conversation with Clement Greenberg," Arts Magazine, (Aralık 1989): 56-57.

18 Özetlediğimiz husus Adorno'da şöyle ifade bulur: "Das von Benjamin mit sehnsüchtiger Negation beschriebene Phänomen der Aura ist zum Schlechten geworden, wo es sich setzt und da-

György Lukács'ın haklı olarak kaba köylü natüralizminden başka bir şey olmadığını açıkça belirttiği resmî onaylı 'toplumcu gerçekçi' çoğu örneği de *kitsch*'in bir başka versiyonu olarak düşünebiliriz.

İyi hoş, daldık hemen konuya da, 'nedir şu *kitsch* dediklerinin aslı astarı, nedir tarihteki kaynakları?' diye sormadık. Üstelik 'Türkiye'nin şimdiki somut toplumsal bağlamında yaşamı istila eden hangi nesneleri, meseleleri, edim ve icraları *kitsch* olarak niteleyeceğiz; en başta da, sanatsılık taslarken gündelik yaşamı fuzuli kalabalıklaştıran onca nesneyi?' diye sormak da geçmedi aklımızdan. Sahi, örneğin eski bir orta sınıf evinin şöminesi üzerinde, tüyle kaplı alçı kaplan biblosu *kitsch* örneği midir? Acaba sürekli tekrarlanan zekâ özürlü mısralarıyla bir cins Türkçe'yi yeniden öğrenmenin hızlı yollarından biri olarak da düşünülebilecek 'Türk pop'u ya da dünyayı sahtelikte bitirtip batırtan 'arabesk' midir *kitsch*'e ve de onun sırdaşı 'bayağılığa' (*Vulgär*) uygun örnek? Yoksa, İslâm inancı ve estetiğiyle ilgisi oldukça su götürür, son zamanlarda postmodern versiyonlarına bile rastlanan cami mimarilerini ya da çevresinde satılır incik boncuk türü nesneleri mi göstereceğiz *kitsch*'e örnek diye? Ya ucuza getirilmiş diğer *kitsch* mimarlık örnekleri,[19] Bodrum ev bahçelerindeki alçı Afrodit heykelleri ve havuz bozuntuları ya da uzanalım gene Almanya'ya, oradaki taşra ev bahçelerindeki Pamuk Prenses ve Yedi Cüceler? Peki, üçkağıtçı siyasetin 'ucuz roman'ına ya da akademik ve kültürel yaşamda çevreye saçılan günün modası sözcüklerle bezeli –*kitsch* sözcüğü dahil– hoş ya da değil, ama

durch fingiert; wo Erzeugnisse, die nach Produktion und Reproduktion dem hic et nunc widerstreiten, auf den Schein eines solchen angelegt sind wie der kommerzielle Film. Das freilich beschädigt auch das individuell Produzierte, sobald es Aura konserviert, das Besondere zubereitet und der Ideologie beispringt, die sich gütlich tut an dem gut Individuierten, das es in der verwalteten Welt noch gebe. Andererseits leiht sich die Theorie der Aura, undialektisch gehandhabt, zum Mißbrauch. Mit ihr läßt jene Entkunstung der Kunst zur Parole sich ummünzen, die im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit des Kunstwerks sich anbahnt. Nicht nur das Jetzt und Hier des Kunstwerks ist, nach Benjamins These, dessen Aura, sondern was immer daran über seine Gegebenheit hinausweist, sein Gehalt; man kann nicht ihn abschaffen und die Kunst wollen. Auch die entzauberten Werke sind mehr, als was an ihnen bloß der Fall ist. Der 'Ausstellungswert', der da den auratischen 'Kultwert' ersetzen soll, ist eine imago des Tauschprozesses. Diesem ist Kunst, die dem Ausstellungswert nachhängt, zu Willen, ähnlich wie die Kategorien des sozialistischen Realismus dem status quo der Kulturindustrie sich anbequemen." **Gesammelte Schriften, Band 7: Ästhetische Theorie**: 73. [İng.: 45.].

19 Adorno bu durumun mimarlık alanında çok belirgin olduğunu aşağı yukarı şöyle ifade etmektedir: Eğer mimarlar zamanın sınamasıyla ortaya çıkmış işlevsel biçimleri ellerinin tersiyle iterek kendilerini dizginsiz bir imgeleme terk ederlerse, bunun kestirmeden varacağı yer *kitsch*'dir. Kendi sözcükleriyle: "Schlagend ist das an der Architektur: wollte sie, aus Überdruß an den Zweckformen und ihrer totalen Angepaßtheit, der ungezügelten Phantasie sich anheimgeben, sie geriete sogleich in Kitsch. So wenig wie Theorie vermag Kunst Utopie zu konkretisieren; nicht einmal negativ.", Theodor W. Adorno, **A.g.e.**: 55. [İng.: 32.] Eklemiş olalım: günümüz Türkiye'sinde örneğin postmodern mimariye özenti, ne duyarlık ne düşünce ne de emek kokan berbat taklitlerin izleniyor olması, bizleri *kitsch*-insan (*Kitschmensch*) olarak literatürde yer alan tipin bir örneğiyle, '*kitsch*-mimar'la yüzyüze bırakmaktadır. *Kitschmensch* sözcüğünü yoğun kullanan ve *kitsch* gerçekliğinin sıradan değerler bile üretemeyen 19. yüzyıldaki Romantizm akımının çok belirgin bir ürünü olduğunu savunan Hermann Broch'un bu konudaki konuşması için tekrar bkz. "Notes on the Problem of Kitsch," **Kitsch...**; 49-67. Aşağıda *kitsch*-insan konusuna döneceğiz.

kesin boş söylemlere ne demeli? Bir de Adorno'nun daha da tehlikeli bulduğu, 'klâs' olma sevdasına soyunmuş türü var aynı görüngünün – ki ileride bu noktaya döneceğiz.

Kitsch'in aslında İngilizce'de yarım ve henüz pişmemiş, taslak anlamında kullanılan '*sketch*' sözcüğünün Romantik ruhun[20] da azımsanmayan katkısıyla Alman dilinde ikâmet izni alıp sonunda yurttaşlık statüsü edinince bugünkü adına da kavuştuğu öne sürülen savlar arasında. Sözcüğün Almanca 'berbat edilmiş' ya da 'sokaktan çöp toplamak' anlamında '*etwas verkitschen*' ve '*kitschen*' sözcüklerinden türediği de öne sürülmekte. Bu arada neden Fransızca ve İtalyanca'da *kitsch*'e tam denk düşen bir sözcük bulunmadığı da kayda değer.[21] Ama gene bir Latin dili olan İspanyolca'da 'gösterişçilik,' 'bayağılık' anlamlarını da veren yarı argo *cursilería* sözcüğü ile aynı kökten *cursí* (gösterişçi, aslında bayağı ama sözde ince kişi) ve *cursilón*, *cursilona* (aşırı gösterişçi, gülünç kişi) gibi sıfatlar da üç aşağı beş yukarı *Kitsch*'e yakın düşüyor gibi. Bu konuda 19. ve 20. yüzyıl İspanyol kültüründeki 'nostalji' ögesini, hepsinden de önemlisi, bütün bunların İspanya'daki sınıflar, özellikle egemen sınıflarla ilgisini işleyen çalışmaların[22] benzerleri henüz Türkiye'nin sınıfsal bağlamına ilişkin gerçekleştirilmiş değil. Şimdilik ihtiyatla diyebiliriz ki, dilimizde 'rüküş,' 'ucuz zevk' ve benzeri sözcükler de anlamca *Kitsch* sözcüğüyle kısmen örtüşse de tam karşılayamıyor sözcüğün Alman dilindeki anlam tayfını.

---

20 Romantik ruhun toplumsal yaşamın *kitsch*'leşmesinde oynadığı rol azımsanacak gibi değildir. Özellikle Alman romantik yazınında 'brutal' toplumsal-siyasi gerçeklerle 'pleb'ce yüzleşmek yerine kendi içine göçerek sahte düşler içinde yüzmeyi, giderek bunu içgöç (*innere Emigration*) olarak vasıflandırmayı bir fazilet sanmaktan daha korkakça bir tavır olamaz. Adorno bir yazısında başlarda Hölderlin ve Novalis gibi Alman romantiklerinin yükselen işdünyası kültürü karşısında ödünsüz durmasına karşın, romantizmin zamanla kaskatı ve içi boş bir akıma dönüştüğüne, daha da vahimi, yozlaşarak sıkkın bir yaşamın bezemesine dönüşüp varolan düzenin ayıp kapatıcılığı rolünü üstlendiğine dikkatimizi çekmektedir; bkz. Theodor W. Adorno, "Toward a Reappraisal of Heine," **Gesammelte Schriften, Band 20:Vermischte Schriften I/II**: 444.. Bu akımın tarihsel kökenleri hakkında bkz. Carl Schmitt, **Politische Romantik,** Sechste Auflage (Berlin: Duncker & Humblot, 1998 [1919]) [İng.: **Political Romanticism**, çev. Guy Oakes (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1986)]. Bu durumda, romantik kaypaklığın ana özelliği sayılan 'durumauyarcılık' (*Occasionalismus*) gereği, zamanın akışı içinde akımın sonraki temsilcileri antiromantik rejim ve siyasetler karşısında direnmek şöyle dursun, tam tersine uşaklığına soyunmuşlardır. Bu nedenle, aynı yazısında Adorno'nun "her şeye mesafeli bir düş dünyasını yaşatanların kaçmaya çalıştıkları gerçekliğe teslim olmaya çok yatkın olmalarından [*those who maintain the dream world in its aloofness are liable to surrender to the very reality from which they try to get away*]" söz etmesi boşuna değildir. **A.g.e.**: 445

21 "Der triftigste Vorwurf gegen die französische Kunst, die alle neue genährt hat, ist, daß das Französische kein Wort für Kitsch kennt, und eben das rühmt man in Deutschland.", "Paralipomena", **Gesammelte Schriften, Band 7: Ästhetische Theorie**: 465. [İng.: 314.]. Bir başka yazısında da "[şu]nu da kendimize hatırlatmamız gerekir" diye yazar Adorno, "müzik beğenisinin yüksek ve alçak diye ayrıştırılması özellikle Alman olup Latin halklarına yabancıdır. Onlarda *kitsch*'i anlatan bir sözcük yoktur. [Nun ist der Geschmack von Interpreten, in den der Gedanke an die Wirkung leicht eingeht, oft unsicher, und man mag sich darauf berufen, der emphatische Unterschied der Niveaus, der hohen und der niederen Musik, sei spezifisch deutsch und den romanischen Ländern fremd. Dort gebe es ja auch kein Wort für Kitsch.]." Theodor W. Adorno, "Die Meisterschaft des Maestro", **Gesammelte Schriften, Band 16: Musikalische Schriften I-III, Klangfiguren**: 56. [İng.: "The Mastery of the Maestro," **Sound Figures**: 44].

Kitsch'in tarihsel bir tanıma kafa tutmasının,[23] ona ille de tanım getirmenin hem olanaksız hem de gereksiz olmasının bir nedeni de '*kitsch*' örneklerin çok yaygın olmasından ötürü. Sözcüğün gerekli gereksiz, uluorta kullanımı da onun temsil ettiği nesneler, görüngüler yelpazesini bulanıklaştırmakta. Bir tanıma gelmemekle birlikte, *kitsch*'in inatla sürdürdüğü çok belirgin bir niteliği var ki, o da insandaki gerçek duygu ve tutkuları nötralize ederek, yerine hiçbirimizde bulunmayan, hiç kimsenin olmayan sahte duyguları yaymasıdır. Bu durumun meta dolaşımının renksiz (ya da sadece gri) değişim değerlerine bire bir uyduğunu da eklemiş olalım. Adorno bu nedenle "estetik kurmaca ile *kitsch*'in duyguları yağmalayışı arasında soyut sınırlar çekmeye çalışmanın boş olduğu"nu öne sürmüştür. *Kitsch* günümüzde tüm sanatlara bulaşmış olup, silinip atılması bezdirici ve oldukça umutsuz çaba gerektiren bir zehirdir. Üstelik ona yardımcı bir akrabası da vardır *kitsch*'in: bayağılık (*Die Vulgarität*). Satılabilir, takas edilebilir her tür mamul duygunun zorunlu bir özelliğidir 'bayağı olan' (*Das Vulgäre*); böylelikle de *kitsch*'in de doğal müttefikidir.[24] Adorno'nun açıklamasını baştan alarak, estetik bir kurmacanın (*die Fiktion, fiction*) etkisi ile *kitsch*'in insandaki duygusallığı talan edişi arasında öyle kolay soyut sınırlar çekilemeyişi gerçeğini hatırlayalım bir an için. O zaman, nasıl olur da 'bayağı'yla asla işi olmayacağını baştan senfoni orkestrasıyla ilân eden 'yüksek' sanat, bir de bakmışız 'bayağı'yla savaşacağı yerde sarmaş dolaş, hatta kucağında 'bayağı'nın? Bunun esas nedeni, sözümona 'yüksek sanat'ın (*sogenannte hohe Kunst*) ve hele özellikle bazı toplumsal sınıflardan kaynaklanarak toplumun öteki kesimlerine bulaşan sanat züppeliğine özgü ideolojinin, üst toplumsal sınıfların ödlerini patlatan 'pleb' ögeyle kendi arasına mesafe koyması ve aşağılamasının doğurduğu ilginç sonuçtur. Sanat da bu yolla kolayca bayağılaşabilir; özellikle de kültür endüstrisince pohpohlanırken gerçekte aşağılanan kitlelerle kendisi arasında tutması gereken 'olmazsa olmaz' uzaklığı koruyamadı-

22 Bkz. Isabel Quigly, "Nothing too naff or nostalgic," The Times Literary Supplement, No. 5241 (12 Eylül 2003): 7. Bu inceleme konumuzla yakından ilgili şu kitap hakkındadır: Noël Valis, **The Culture of Cursilerla: Bad Taste, kitsch, and class in modern Spain** (Durham, NC: Duke University Press, 2005).

23 "Kitsch ist ein idiosynkratischer Begriff, so verbindlich, wie er nicht sich definieren läßt. Daß Kunst heute sich zu reflektieren habe, besagt, daß sie ihrer Idiosynkrasien sich bewußt werde, sie artikuliere. In Konsequenz dessen nähert Kunst sich der Allergie gegen sich selbst; Inbegriff der bestimmten Negation, die sie übt, ist ihre eigene". **Gesammelte Schriften, Band 7: Ästhetische Theorie**: 60. [Ing.: 36.]

24 "Während Kitsch koboldhaft jeder Definition, auch der geschichtlichen, entschlüpft, ist eines seiner hartnäckigen Charakteristika die Fiktion und damit Neutralisierung nicht vorhandener Gefühle. Kitsch parodiert die Katharsis. Dieselbe Fiktion aber macht auch Kunst von Anspruch, und sie war ihr wesentlich: Dokumentation real vorhandener Gefühle, das Wieder-von-sich-Geben psychischen Rohstoffs ist ihr fremd. Vergebens, abstrakt die Grenzen ziehen zu wollen zwischen ästhetischer Fiktion und dem Gefühlsplunder des Kitsches. Als Giftstoff ist er aller Kunst beigemischt; ihn aus sich auszuscheiden, ist eine ihrer verzweifelten Anstrengungen heute. Komplementär zum hergestellten und verschacherten Gefühl verhält sich die Kategorie des Vulgären, die auch alles verkäufliche Gefühl trifft.", **A.g.e.**: 355. [Ing.: 239.]

ğında.[25] Aslında sözde 'yüksek sanat'ı savunan ideoloji burnubüyüklük yapacağına, 'pleb öge'den (*der plebejische Moment*; bu ögeyi ne '*lowbrow*' ne de '*middlebrow*' denilenle karıştırmamak gerekir) esinlenmeye özenmiş olsaydı, o zaman 'bayağı olan' (*das Vulgäre*) karşısında gerçekten ağırlık koyabilirdi. Şimdiki gerçek bunun tam tersi, 'bayağı' olanın bu burnubüyük tutumun yarattığı boşluktan oportunistçe yararlanarak 'pleb' olanı temsil etmeye kendinde hak görmesi, üstelik bunun kabul görmesi, böylece 'pleb' unsurun hiç de hak etmediği biçimde nesnel bakımdan çifte aşağılamaya maruz kalması. Hepsinden de ilginci, sözde 'yüksek sanat' ideolojisinin 'pleb' ögeyi aşağılamasının bizzat sanata çıkardığı ağır fatura, yani aynı tutum sonucu sanatın kendisinin bayağılaşması (özellikle de mizah ve sanatın reklâmın hizmetine sunulmasıyla). Uzun lafın kısası, her durumda Adorno'nun gözünde 'aşağı [adî] sanat' (*niedrige Kunst*) ve eğlence (*die Unterhaltung*) denilen etkinliği veri almak ve meşru görmek sadece ideolojidir; bu da kitleler üzerindeki baskıya açık çek yazmakla birdir. Böylece bastırılanın dönüşü ve sesini duyurabilmesi sağlıklı bir 'pleblik' olarak değil de, "toplumsal aşağılamanın değişmezliklerini diyalektikten uzak bir biçimde taklit eden, tarihten yoksun estetik 'bayağılık'" yoluyla gerçekleşir. Adorno Nietzsche'nin deyişini ironiyle kullanarak, duvarlara çiziktirilen yazıları, resimleri bu dönüşe örnek getiriyor ["*die Graffiti feiern ihre ewige Wiederkehr*"]. Sonuçta da, 'bayağı olan' sanatın tümüne yayıldığında (*Ihre Expansion zum Totalen*) önüne bir zamanlar soylu ve yüce (*edel und sublim*) olma iddiasında ne çıkarsa yer, yutar. Trajik olanın silinip gitmesinin temel nedenlerinden biri de budur [*einer der Gründe für die Liquidation des Tragischen*].[26]

---

25 Adorno sanatın kitlelerle arasındaki mesafeyi korumasının önemini şöyle ifade etmektedir: "Vulgär ist Kunst, welche Menschen erniedrigt, indem sie die Distanz herabsetzt, den bereits erniedrigten Menschen zu Willen ist;"., Theodor W. Adorno: A.g.e.: 466. [İng.: 314-315.]

26 Yukarıdaki özet ve alıntının kaynağı Adorno'nun şu uzun pasajıdır: "Was an Kunstwerken vulgär sei, ist so schwer zu bestimmen, wie die von Erwin Ratz aufgeworfene Frage zu beantworten, wodurch Kunst, ihrem apriorischen Gestus nach Protest gegen Vulgarität, dieser doch integriert werden könne. Nur verstümmelt reprăsentiert das Vulgäre das von der sogenannten hohen Kunst draußen gehaltene Plebejische. Wo jene von plebejischen Momenten ohne Augenzwinkern sich inspirieren ließ, hat sie eine Schwere gewonnen, die das Gegenteil des Vulgären ist. Vulgär ward Kunst durch Herablassung: wo sie, zumal durch Humor, ans deformierte Bewußtsein appelliert und es bestätigt. Der Herrschaft paßte es ins Konzept, wenn das, was sie aus den Massen gemacht hat und wozu sie die Massen drillt, aufs Schuldkontoder Massen verbucht würde. Kunst achtet die Massen, indem sie ihnen gegenübertritt als dem, was sie sein könnten, anstatt ihnen in ihrer entwürdigten Gestalt sich anzupassen. Gesellschaftlich ist das Vulgäre in der Kunst die subjektive Identifikation mit der objektiv reproduzierten Erniedrigung. Anstelle des den Massen Vorenthaltenen wird von ihnen reaktiv, aus Rancune genossen, was von Versagung bewirkt ist und die Stelle des Versagten usurpiert. Daß niedrige Kunst, Unterhaltung selbstverständlich und gesellschaftlich legitim sei, ist Ideologie; jene Selbstverständlichkeit ist allein Ausdruck der Allgegenwart von Repression... Dies Interesse zumindest wird vom Vulgären wahrgenommen. Weil ästhetische Vulgarität undialektisch die Invariante sozialer Emiedrigung nachmacht, hat sie keine Geschichte; die Graffiti feiern ihre ewige Wiederkehr. Kein Stoff dürfte je als vulgär von der Kunst tabuiert werden; Vulgarität ist ein Verhältnis zu den Stoffen und denen, an welche appelliert wird. Ihre Expansion zum Totalen hat mittlerweile verschluckt, was als edel und sublim sich geriert: einer der Gründe für die Liquidation des Tragischen.", Theodor W. Adorno: A.g.e.: 355-357. [İng.: 239.]

Dolayısıyla, Adorno'nun yerinde gözlemiyle, *kitsch* öyle basitçe kültürlülük savunucularının (*Bildungsglaube*) sandıklarının tersine, 'gerçek' sanata düşman cepheye teslim olmanın doğurduğu, sanatın da kusup bünyesinden atıverdiği bir şey olmayıp, daha fazlasıdır. Bir başka deyişle, sanatın bağrında kuluçkada yatan ve dışarı fırlayacağı anı sinsice kollayan, bu nedenle öyle hafife alınamayacak bir olgudur *kitsch*.[27] Ucuz ve pazarlanabilir duygulara teslim olma eğilimi zaten çağdaş insanda iyice yuvalandığından, o anın gelmesi de fazla gecikmez. Özellikle yarı-okumuş bilince özgü, romantizmden bozma "Sevdim bu eseri!" tarzı giydirilmiş-öznel tüketici beğenisi sürdükçe *kitsch* denen kültür çöplüğünün değişik düzlem/düzeylerdeki (*Niveau*) sultası da sürer gider.[28]

Değinmeden geçmeyelim, konu ister Adorno'nun ya da başkalarının *kitsch* hakkında görüşlerinin bugün bizlere ne ifade ettiği olsun ister bir başkası, bizimki gibi toplumların düşünce haritasında içine kolaylıkla düşebileceğimiz, yekdiğerini tamamlayan iki tür başka tehlike var.

Bir yanda, örneğin Frankfurt Okulu'nun katkılarını doğru dürüst okuyan herkesin zaten bildiği meseleleri allandırıp pullandırarak aktaran ve bu yolla toplumumuzun iç çelişmelerini bir güzel teğet geçip cesaretsiz bir düşünce tembelliğine icazet çıkaran 'hiçbir yerci' teorik cambazlıklar. İktisat yazınından ödünç bir deyişle, bir tür aynının 'yeniden-üretimi;' gene aynı dili kullanırsak, en azından 'genişletilmiş yeniden üretim' bile değil.

Öte yanda da, ilkine kısmen haklı nedenlerle ters düşen ama aşırı görecelik yüklü 'bize özgülük' saplantısıyla toplumumuzun tarihsel süreçlerinin başka toplumlarınkilerle temelde paylaştığı özellikleri de bir çırpıda gözardı eden, buna mukabil bir totalizmin ve onun yoldaşı görünüşlerin –bilerek 'görüngüler' (*phenomena*) demiyoruz– betimlenişiyle yetinmeyip, özgül toplum ve kültür süreçlerini gerçekten açımlayıp anlamayı sağlayacak dizginlenmiş teorik müdahalelere ve bu arada başkalarının geliştirdiği teorik saptamaları da sınamaya girişmekten hep kaçan, 'yerelci'liğin hakkını bile vermekten aciz 'düşünce tembelliği.'[29]

---

27 "Kitsch ist nicht, wie der Bildungsglaube es möchte, bloßes Abfallsprodukt der Kunst, entstanden durch treulose Akkommodation, sondern lauert in ihr auf die stets wiederkehrenden Gelegenheiten, aus der Kunst hervorzuspringen." Theodor W. Adorno, **A.g.e.**: 355. [Ing.: 239.]

28 Adorno'nun değerlendirmesi şöyle: "Das halbgebildete Bewußtsein beharrt auf dem 'Mir gefällt es', zynisch-verlegen darüber lächelnd, daß der Kulturschund eigens fabriziert wird, um den Konsumenten hinters Licht zu führen: Kunst soll als Freizeitbeschäftigung bequem und unverbindlich sein; den Betrug nehmen sie in Kauf, weil sie insgeheim ahnen, daß das Prinzip ihres eigenen gesunden Realismus der Betrug des Gleich um Gleich ist. In solchem falschen und zugleich kunstfeindlichen Bewußtsein entfaltet sich das Fiktionsmoment der Kunst, ihr Scheincharakter in der bürgerlichen Gesellschaft: mundus vult decipi lautet ihr kategorischer Imperativ für den künstlerischen Konsum. Davon wird jegliche vorgeblich naive künstlerische Erfahrung mit Fäulnis überzogen; insofern ist sie unnaiv." Theodor W. Adorno, **A.g.e.**: 349-350 [Ing.: 235.]

29 Bu ikincinin bildik ama pek üzerine konuşulmayan örneklerinden biri olarak, sözgelimi tarih disiplininde, hem alanda hem de teorik planda sabırla derinliğine çalışma cesareti gösterecek yerde, sınırlı sayıda arşiv 'vesikası' üzerinden 'filanca ya da falanca konunun çalışması memle-

Kısacası, sürekli mevzi değiştirerek yeni kamuflajlar altında birbirine karşı soluğu kesik mücadele veren her iki düşün konumunun da mâlûl olduğu 'düşünce tembelliği'ni aşmak yönünde ufak bir 'düşünce deneyi'ne girişilebilir mi örneğin elimiz altındaki konu vesile ittihaz edilerek?

Hepimizin az çok bildiği, fikir kabızlığından muztarib konumlar ortalıkta at koşturadursun, üzerinde durulmaya değer bir nokta var asıl. Frankfurt'çuların içinden çıktıkları toplumlara ilişkin gözlem, görgül saptama ve teorik müdahalelerini somut olarak toplumumuzun günümüzdeki bazı belirli süreçlerini ve değişim/dönüşümlerini anlamak yönünde seferber etmemiz pekâlâ olası görünüyor. Özellikle de Adorno'nun modern müzik üzerine felsefi gözlemlerindeki bazı ayrıntıları işleyerek, bu düşünce deneyini toplumumuzdan benzer örneklerle zenginleştirmemiz alabildiğine mümkün.

Bu noktada 'gerçek' sanat denilince ne anlaşıldığı bir yana, neden sanata gerek duyduğumuz konusunu da biraz deşmekte yarar var. Adorno'nun bu gereksinimle ilgili şu saptaması hiç de yanlış olmasa gerek:

> "Sanata duyulan gereksinimin kendisi ağırlıkla ideolojiktir. Sanat olmaksızın yaşamak da mümkündür; hem sadece nesnel olarak değil, dönüştürülen ortamlara asgari direnç gösteren bir çizgi izleyecek biçimde beğenilerini kolaylıkla değiştiren tüketicilerin psikolojik ekonomisi düşünüldüğünde de."[30]

Bazılarımıza sevimsiz gelebilecek bu tablonun nedenlerine gelindiğinde de, aynı Adorno hemen şunu eklemeyi ihmal etmez:

> "Erkeğine de kadınına da kendi benleri ötesinde düşünme alışkanlığını unutturarak, sadece bildik yaşamlarını yeniden üretmeleri ve talimle alıştırıldıkları bazı şeylersiz asla yapamayacakları inancını aşılayan bir toplumda, onlardan [bu durumu] aşmaları yönünde herhangi bir şey beklemek gereksizdir."[31]

---

ketimizde derinliğine henüz yapılmamıştır' yolundaki boş nakaratlarla 'bir ilke imza atmış' bulunduklarını ilan ederken, tarih bilgisindeki bir boşluğu gene boşlukla dolduran, üstelik gizli yetkecilikleriyle aba altından sopayı göstererek aynı konuyu çalışmaya ciddi heveslenenlerin de önünü tıkayan kimilerinin çözülen köylülüğe ve taşraya özgü kurnazlığı akla gelebilir. Bütün bunların karşısında bir Marc Bloch'un, bir Jean-Pierre Vernant'ın soylu çabaları düşünülsün. Tarihsel imgelem gücünün sınırları malumat silolamanın ötesine geçmediği sürece, sayısız belge okunmuş olsa ne fark eder ki ayrıca? Belgeleri açığa çıkarmak elbette önemlidir; ama salt disipline özgü bazı teknikleri (eski dil ve yazıları, değişik kaligrafileri bilmek, vb.) sürekli tekrarla öğrenmenin sağladığı avantajla, bulunduğu iktidar konumunda eşelenmek tarih gibi önemli bir uğraşı nereye kadar götürebilir ki? Toplanan verilere disiplin getiren tarihsel, sosyolojik teoriler bilinmese bile 'imgelem'den yoksunsanız eğer, geçmiş ya da şimdiye ait bir gerçekliği nereye dek tartışabilirsiniz ki?

30 "Das Bedürfnis nach Kunst selbst ist weithin Ideologie, es ginge auch ohne Kunst, nicht nur objektiv sondem auch im Seelenhaushalt der Konsumenten, die unter veränderten Bedingungen ihrer Existenz mühelos zum Wechsel ihres Geschmacks zu veranlassen sind, wofern er nur der Linie des geringsten Widerstands folgt.", Theodor W. Adorno, A.g.e.: 361. [Ing.: 243.]

31 "In einer Gesellschaft, die den Menschen abgewöhnt, über sich hinaus zu denken, ist, was die Reproduktion ihres Lebens übersteigt und wovon ihnen eingebläut wird, daß sie ohne es nicht auskämen, überflüssig.", Theodor W. Adorno, A.g.e.: 361. [Ing.: 243.]

İnsanların bazı şeylersiz de mutlu yaşayabilecekleri düşüncesine kapılmamaları için elinden geleni ardına koymayan 'tümelyönetim'li kapitalist kitle tüketim toplumunun sergilediği bu karamsar tabloda sanatın da kültürün de bağrında beslenen *kitsch*'in arsızca öne fırlamasına şaşmamak gerek. Az önce değinilen reel sosyalist ya da faşist yönetimlerin güdümündeki toplumlardaki *kitsch* ise ayrıca incelenmesi gereken bir konu.

Bu arada, tartışmamızı destekler nitelikte olması nedeniyle, Hannah Arendt'in 'kitle kültürü'ne ilişkin yerinde bazı gözlemlerinin üzerinde durmak gerekir.

Bir kere, Arendt'in vurguladığı nokta, asıl önemli sorunun modern toplumun 'kitle toplumu' (*mass society*) olmasında ve kültürel nesnelerin toplumda pazar mekanizması ya da başka yollarla kitle ölçeğinde dağıtımında (*mass distribution*) aranmaması gerektiğidir. Kendi sözcükleriyle:

> "Ne zaman ki kitle toplumu kültürel nesneleri pençesine geçirmeye başlar, işte o zaman kitle kültürü [dedikleri] ortaya çıkar. Buradaki tehlike tüm diğer biyolojik süreçler gibi toplumun yaşam sürecinin de doymak bilmezcesine her şeyi kendi metabolizma döngüsü içine çekmesi, böylece kültürel nesneleri sözcüğün tam anlamıyla tüketmesi, yiyip bitirmesi, yok etmesindedir... Kitaplar ya da reprodüksiyon resimler piyasaya ucuzca dökülüp çok iyi satış yaptıklarında, bu durum o nesnelerin doğasını etkilemez. Ama aynı nesneler değiştirilmeye başlandığında, yani yeniden yazıldığında, sıkıştırılıp özetlendiğinde ve de reprodüksiyonlarında ya da film hazırlığı için *kitsch*'e indirgendiklerinde doğaları da etkilenir. Bunun anlamı kültürün kitlelere yayılması değil, [tersine] eğlenceye yer açmak için kültürün imhasıdır."[32]

Evet de, bu yolla insan cinsinin kadınıyla erkeğiyle şablon bazı alışkanlıklar içine itilmesinin ve tekdüze çağdaş yaşam tarzına özgü boşluğun *kitsch* nesneler ve ucuz eğlence ile doldurulmasının doğurguları neler? Burada da gene ister istemez Adorno'nun şu ünlü ifadesi geliyor akıllara:

> "Sözümona deneyim sanılan şey sadece sadaka gibi avuca tutuşturulan bir kültür bozuntusudur (*Surrogat*). Bu ikame hakkında bile kişinin kafasındaki kavramlar basitlemelerden ibarettir. Hayranlarının hiçbirinin olamayacağı ölçüde sığ ve tekdüze olan kültür endüstrisi ürünleri, aynı zamanda amaçladıkları özdeşleşmeyi engelleye-

32 Hannah Arendt, "The Crisis in Culture," **Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought** (Cleveland & New York: The World Publishing Co., 1963): 207. Adorno'nun şu yazdıkları da Arendt'in gözlem ve değerlendirmesini destekler yöndedir: "Kitle iletişim araçları ortamına (*Massenmedien; mass media*) züppece burun kıvırmak geri zekâlılıktır. Ancak bu ortamın işlevi değiştirildiğinde Kültür Endüstrisinin zihinler üzerindeki tekeli kırılabilir; [yoksa böyle kaçıp da] toplumsal iktidarsızlığa kendini mahkûm ederek değil. ["Vornehmtun gegen die Massenmedien ist läppisch; einzig indem man deren Funktion verändert, nicht durch den Rückzug in die gesellschaftliche Ohnmacht läßt sich das geistige Monopol der Kulturindustrie brechen."]," "Neue Musik, Interpretation, Publikum", **Gesammelte Schriften, Band 16: Musikalische Schriften I-III, Klangfiguren**: 49. [İng.: "New Music, Interpretation, Audience," **Sound Figures**: 44].

> bilmektedirler. Kültür endüstrisinin erkek ve kadınlara neler çektirdiği sorusu belki de çok safdil bir soru. Soruyla beklenenden çok daha yaygın bir etkidir bu. Gene boşlukla doldurulan boş zaman, sahte bilinç bile üretmediği gibi 'şeyler'i de oldukları gibi bırakan bir zorlamadır sadece."[33]

Kitsch'e ilişkin bu gibi nokta ve sorular akılda tutulduğunda, sözümona 'kültür' adına salt değişik müzik türlerinde değil, değişen ölçülerde epeydir yazın, resim, heykel, tiyatro ve performans sanatları türünden sanat-kültür etkinliklerinin bir kısmında[34] kimi zaman açıkça, bazen de sinsice yayılan *kitsch* görüngü (*phenomenon*) hakkında Adorno'nun iki önemli saptaması var ki tartışmamızın kalanında akılda tutmamızda yarar var:

1. *Kitsch*'in tüm kurnazlığıyla duyguları talan ederek (*der Gefühlsplunder des Kitsches*) bozuk para gibi harcadığı bir ortamda en azından müzik alanında arada bir 'gerçek sanat' izlenimi yaratan bir cephe kaplamasıyla ve sanki yüksek beğeniye hitap edermişcesine aynı *kitsch*'in 'seviyeli (*mit Niveau*) bir görünüşle arz-ı endâm eylediğine, hatta hakiki sanat edasıyla ortalıkta uzun süre kasım kasım gezindiğine de tanık olunur. Gene özellikle müzikten örnek getirilirse, böylesi durumlarda *kitsch* bestecisini aşan bir nesnellik bile arzedebilir. Bunu anlamak bir dereceye kadar mümkündür; ama eğer besteci tarafından kendi öznel planında sanat kılıfı altında *kitsch* besleniyorsa bu durum çok daha tehlikelidir. Her iki tehlikenin de farkında olan Adorno da şöyle yazmıştır:

> "En kötü *kitsch* ise baştan hemen algılanamayan, 'kaliteli' [görünümünde] ve beste olmak iddiası taşıyan *kitsch*'dir."[35]

---

33 "[W]as fürs Erlebnis gilt, ist kulturell angedrehtes Surrogat. Selbst von ihm macht man sich noch zu simple Vorstellungen. Die Produkte der Kulturindustrie, flacher und standardisierter als je einer ihrer Liebhaber sein kann, dürften stets zugleich jene Identifikation verhindern, auf welche sie abzielen. Die Frage, was die Kulturindustrie den Menschen antue, ist wahrscheinlich allzu naiv, ihr Effekt weit unspezifischer, als die Form der Frage suggeriert. Die leere Zeit wird mit Leerem ausgefüllt, nicht einmal falsches Bewußtsein produziert, nur bereits vorhandenes mit Anstrengung so gelassen, wie es ist." Theodor W. Adorno, **Gesammelte Schriften, Band 7: Ästhetische Theorie**: 365 [Ing.: 246]

34 'Bir kısmında' diyorum, çünkü 'kültür' sadece 'sanat'a indirgenip salt onunla sınırlandırılamaz. Bu ince ayrımı Hannah Arendt'in titizlikle vurguladığı görülür. Ona göre, 'kültür' üzerine her tartışmanın çıkış noktası 'sanat'tır; ama 'kültür' önünde sonunda siyasetin alanıyla buluşur. **A.g.e.**: 207 vd., özellikle 210.

35 "Der ärgste Kitsch ist der mit 'Niveau', der nicht von vornherein kenntlich ist, sondern kompositorischen Anspruch erhebt." Theodor W. Adorno, "Kitsch", **Gesammelte Schriften, Band 18: Musikalische Schriften V**: 794) [Ing.: Theodor W. Adorno, "Kitsch," **Essays on Music**, seçmeler, giriş, yorum ve notlar Richard Lippert, yeniden çev Susan H. Gillespie (Berkeley: University of California Press, 2004): 504]. Yalnız Adorno değil, George Steiner de modern sanatın içinde ortalıkta gezinen çoğu eserin "zalim, sadist kitsch olduğu"nu özellikle vurgulayarak şöyle sürdürür: "Lukács bu [modern sanat olgusu] ile gezegenin Amerikanlaştırılışı, sanayileşme ve *Kitscherei* arasında bir ilişki görmekte çok haklıydı. Bu Disneyland'dı işte; Lukács da bu tehlikeyi erkenden apaçık görmüştü." "Interview with George Steiner: 30 Dec. 1991, Churchill College, Cambridge," **Lukács after Communism**, (ed.) Eva L. Corredor (Durham & Londra: Duke Univ. Press, 1997): 68.

2. İşte bu durumda sanat eseri edasıyla [eklemiş olalım 've de işvesiyle'] ortada kırıtıp gezinen *kitsch*'in deşifre edilerek, gizlediği ucuzluğun gözler önüne serilmesi gerekir. Bunun için de, kaçınılmaz olarak o eserin (örneğin müzik alanında) içerik analizi değil, biçimsel-teknik bir analizinin yapılması gereklidir.[36]

* * *

Konumuz *kitsch* olduğundan, tartışmamızı örneğin şu iddiayla sürdürebiliriz: Toplumun ayrıcalıklı sınıflarının bazı kesimleri ve belirli tuzu kuru toplumsal katmanlarda nerdeyse saplantıya dönüşmüş 'yüksek sanat' beğenisi – unutmayalım, burada bile en azından içgüdüsel düzeyde yatırım fırsatlarının gözetildiği de gözden kaçmaz – ile aynı sınıf ve katmanların 'hegemonya'sı arasında bağ kurulabileceği gibi, *kitsch* beğeniyle donanmış çalışan ya da işsiz kitlelerin sömürüyü bile bile lâdes 'onay'layıp boyun eğmesi arasında da benzer bir bağ kurmak pekâlâ mümkündür.

Öte yanda ise, 'yüksek' sanatseverlik aynı sınıfsal nedenlerle sanatın hemen her dalında 'pleb' unsuru aşağılamayı tercih ettiği için kendi koynundan *kitsch*'in hınzırca doğmasına neden olmuş; bu yolla da gene farkında olmadan bizzat kendisinin *kitsch*léşmesine kapı aralamıştır. Adorno'nun 'yüksek' sanatseverliğe hizmet götüren 'maestro' figürüne örnek getirdiği bir zamanın tanınmış orkestra şefi Arturo Toscanini'nin orkestra üzerinde kurduğu despotik yönetimin tümyönetime geçmekte olan bir toplumun bir nevi mikrokozmosu olduğunu düşünmemize yol açan yazısında da aynı *kitsch*leşmeye dikkatin çekildiğini görüyoruz.[37] Adorno Arturo Toscanini'nin piyasayı koklayan despotizmini müziğe adanmışlığını raslantıya tahammül edemeyen bir mekanikliğe kurban eden bir hayvan terbiyecisininkine benzetir. Toscanini'nin en ufak bir falsoya yer vermeyecek ölçüde her şey ve herkes üzerinde uyguladığı diktatörce tümdenetim müzik aygıtını tapıncak haline getirmekten başka bir şey de değildir aslında. Bu denetimi bestenin gerektirdiklerine göre ayarlamak aklından fazla geçmiyor gibidir maestro hazretlerinin (sonunda Berlin filarmoninin canına tak edip de dehlediği Herbert von Karajan da bir başka örnek olarak akla geliyor bu arada). Bir tarihi eğilime müzikten örnek oluşturan Toscanini hakkında Adorno'nun şu cümlesi *kitsch*'leşme yönünde birçok şeyi özetler niteliktedir: "Toscanini'nin dikbakışı altında (*unter dem Blickstrahl Toscaninis*) müzik şeyleşerek prefabrik ürüne dönüşmüştür... Tüm öznel tutarlılığı ve zirvedeki

36 "Ihn zu entlarven, gibt es als Mittel allein die technische Kritik: Kitschelemente in 'ernst' gemeinten Kompositionen überführen sich stets durch technische Unstimmigkeiten. Freilich bieten die allein den Einsatz: technische Unstimmigkeit braucht nicht notwendig Kitsch zu sein." Theodor W. Adorno, "Kitsch", **Gesammelte Schriften, Band 18: Musikalische Schriften V**: 794. [Ing.: 504.]

37 Bkz." Theodor W. Adorno, "Die Meisterschaft des Maestro", **Gesammelte Schriften, Band 16: Musikalische Schriften I-III, Klangfiguren**: 56. [Ing.: "The Mastery of the Maestro," **Sound Figures**: 44].

tüm ustalığına karşın Toscanini'nin çabaları müziği saat gibi işlediği için etkileyici ama içte bomboş bir güce dönüştürür." Peki ya hayran dinleyici kitlesi? "Onların gözünde maestro hem başbuğ-kişiliğinin hem de dinin (başbuğ-dininin?) bir ikâmesi (*Ersatz für Führerpersönlichkeit und Religion*) hem de teknik ile yönetimin müzik üzerindeki zaferinin ifadesidir. Kendileri de artık müzik yönetiminin nesneleri haline geldiklerinden, Toscanini'nin avucunda güvende hissederler kendilerini. İnanırlarki, müziğe duydukları coşku kendi incelmişliklerinin ispatıdır."[38]

Böyle bir toplumun dışa sergileyebileceği eşitlikçi ve demokratik görünüşler ve salgıladığı ünlüler resmigeçidi ardında bile gizliden sınıf hegemonyasının sürdüğünü bir kez daha hatırlamamızın yanısıra, bu sınıf ve katmanların beğeni ve estetik deneyimlerinin teknobilimsel ilerlemelerle donanan geç kapitalizme özgü 'kültür endüstrisi' koşullarında nasıl biçimlendirilip beslendiğine daha yakından bakmak gerekir. Adorno'nun önemli bulduğum bir teşhisine göre, '*highbrow*' ('kalkıkkaş,' 'samurkaş,' 'burnubüyük') sanat beğenisinin hiç istemese de '*lowbrow*'ların ('düşükkaş,' 'ezikkaş,' 'ezikbüzük') ve '*middlebrow*'ların ('düzkaş', 'çatıkkaş', 'aradaderede') beğenileriyle paylaşmak zorunda kaldığı bir ortak payda oluşur geç kapitalizme özgü kültür endüstrisi koşulları yerleştiğinde.[39] Adorno'nun 1950'ler ortasındaki bir tespitine örnek getirdiği farklı radyo programları şablonu, sınırlı da olsa bugünün Türkiye'sinde epeydir her toplumsal kesimin nabzına şerbet vererek bir kültür hizmetini yerine getirdiğini sanan devletin harbi ideolojik aygıtı, bir çatı altındaki değişik radyo kanalları için de geçerliğini koruyor kanısındayım. Adorno'nun tespitine göre, kültürlülüğün [*Die Bildung*] çözülüşünün belirtileri arasında önemi hiç de azımsanamaz bir tanesi var ki, o da ne denli sorunlaştırılması gerekli olursa olsun, özerk 'yüksek' sanat ile ticari 'hafif'['*light*' desek mi efe'm?] sanat arasındaki pusula

38 "Musik wird unter dem Blickstrahl Toscaninis verdinglicht zum Fertigfabrikat...Bei größter subjektiver Integrität, größtem handwerklichen Vermögen bereitet Toscaninis handwerklich beschränkte Anstrengung Unheil. Sie verwandelt Musik in eine durchs bloße Am-Schnürchen-Gehen imponierende Macht, leer im Inneren...die Hörer. Ihnen ist der Maestro beides, Ersatz für Führerpersönlichkeit und Religion, und Ausdruck des Sieges von Technik und Verwaltung über die Musik; bei ihm fühlen sie sich, als nun auch musikalisch Verwaltete, sicher und geborgen. Während sie glauben, durch ihre Begeisterung die eigene Kultiviertheit unter Beweis zu stellen,...". Adorno, "Die Meisterschaft des Maestro", A.g.e.: 57, 66. [Ing.: 44, 52-53] [altını ben çizdim.].

39 Adorno'nun metinlerinde bilerek bıraktığı '*highbrow*,' '*middlebrow*' ve '*lowbrow*' sözcüklerini şimdilik dilimizde sözcüklerin işaret ettiği toplumsal gerçekleri dilevuran mecazi sıfatlandırmalar düzeyine (örneğin, 'burnubüyükler' 'aradaderedekiler' ve 'ezikbüzükler') tırmanamamış sözcüklerle (örneğin, 'kalkıkkaş', 'çatıkkaş,' ve 'ezikkaş') geçici karşılayarak yetersiz de olsa yerlileştirmeyi düşünebiliriz. Bu üç sözcüğün ya da en azından 1903 civarında kullanılmaya başlanan tepedeki ve en alttakileri betimleyici sıfatlandırmaların etimolojisine de bir ölçüde değinmek gerekir. Amerika'da herkesin çalışan sınıftan ve eşit olduğu palavrasına en büyük darbe her iki sözcüğün de baştaki nerdeyse ırkçı tanımlarından gelebilir; '*Highbrow*' sözcüğünün etimolojisine bakarsak, ilk elde, zekâ ve inceliğe sahip birinin kaş çizgisinin daha yüksek olduğu yönünde bir izlenime yer açtığı söylenebilir. Aynı şekilde, '*lowbrow*' sözcüğüne gelince, aşağı addedilen bir kişinin zekâ ve incelikten yoksunluğuna işaret eden bir sözcükle karşı karşıyayız.

değerinde ayrının (*fragwürdige Unterschied von autonomer "hoher" und kommerzieller "leichter" Kunst*) az aşağıda bulanıklaşmasıdır – ki Macdonald'ın tartışması üzerinden özerk 'yüksek' sanatın önemine tekrar geleceğiz. Asıl ilginci, insanların bu durumun hiç de farkına varmayışları. Cabası da, bir yanda 'hafif' sanatı özerk 'yüksek' sanat karşısında savunmaktan başka çareleri olmayacak denli zavallı, bir de bununla bir iş becerdiklerini sanan entelektüel taifesi ile öte yanda kendilerini çağın ruhunun (*Zeitgeist*) öncü müfrezesi diye lanse edecek denli yüzsüz ama varolan durumdan da çabuk arpalanmayı iyi beceren kültür endüstrisinin sınırlı zekâ sahibi, müptezel borazancıbaşıları (Adorno'nun sözcükleriyle: >*die banausischen Champions der Kulturindustrie*<) Ortaya dökülen yavanlığa özgü gri rengin biraz tonlaştırılmasında sayısız yarar görüldüğü içindir ki, '*highbrow*', '*lowbrow*' ve '*middlebrow*' şemasına göre dağıtılan dinleyici kitlesinin beğenileri gözetilerek kültür denen gecekondunun yeniden örgütlenmesine girişilmiş, bu yolda da sözgelimi farklı türden dinleyiciye hitap eden radyo kanalları (örneğin bir zamanların Amerika'sında, birinci, ikinci, üçüncü, vb. program diye bilinen şeyler) ortaya çıkmıştır. Adorno böyle kültür düzeyleri (*Kulturniveaus*) yaratarak yürütülen radyo programlarını en azından tiksindirici bulmaktadır.[40] Bu arada, Türkiye'de devlet güdümü dışındaki çoğu radyo ve tv kanallarının işleyişinin çok daha vahim bir manzara arzettiğini ve Adorno'nun acımasız şu tespitini de alabildiğine doğruladığını belirtmeden geçmeyeyim: tümyönetim çağında 'kültür' denilen şey hâlâ kaldıysa eğer, o şeyin kendi yarattığı modern barbarları aşağılamaya da artık ihtiyacı kalmamıştır; bunun için yüzyıllar boyu tortulaşagelen barbarlıkları güçlendirecek ritüelleri işe koşması yeter de artar bile.[41]

Adorno'nun yer yer oldukça sert ama sonunda doğru çıktığını düşündüğüm

---

40 Adorno'nun sert tespitine dilimizin ruhundan bir şeyler kattığımın iyi bilincindeyim. Hazretin tespitini veren pasaj aslında aynen şöyledir: "Unter den Symptomen des Zerfalls von Bildung ist nicht das letzte, daß der wie sehr auch fragwürdige Unterschied von autonomer >hoher< und kommerzieller >leichter< Kunst zwar nicht kritisch durchschaut, dafür aber überhaupt nicht mehr wahrgenommen wird. Nachdem einige kulturdefaitistische Intellektuelle diese gegen jene ausspielten, haben die banausischen Champions der Kulturindustrie auch noch die stolze Zuversicht, an der Spitze des Zeitgeistes zu marschieren. Die mittlerweile selber nach dem Schema lowbrow, middlebrow und highbrow für Hörer erster, zweiter und dritter Programme organisierte Scheidung von >Kulturniveaus< ist widerwärtig.", Theodor W. Adorno, "Zeitlose Mode. Zum Jazz", **Gesammelte Schriften, Band 10: Kulturkritik und Gesellschaft I/II: Prismen**: 130-131. [Ing.: "Perennial Fashion-Jazz," Theodor Adorno, Prisms, çev. Samuel ve Shierry Weber (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1981): 121-132.] [Altını ben çizdim]

41 "Im Zeitalter totaler Verwaltung braucht Kultur gar nicht mehr primär die von ihr geschaffenen Barbaren zu erniedrigen; es genügt, daß sie die Barbarei, die seit Äonen subjektiv sich sedimentierte, durch ihre Rituale bekräftigt.", Theodor W. Adorno: **Gesammelte Schriften, Band 7: Ästhetische Theorie**: 356]. [Ing.: 240.]. 18. yüzyılda kültür (*Kultur*) ve kültürlenme (*Bildung*) denilince anlaşılandan günümüzde ne denli uzak düşüldüğüne uçta bir örnek getirelim ciddi yabancı TV kanallarının dilinden: artık İngilizce haber metinlerinde 'yolsuzluk kültürü' (*culture of corruption*), daha da ilginci, 'görece yaptığı yanına kalma kültürü'nden (*culture of relative impunity*) bile dem vurulabilmektedir sözgelimi Güney Kore'deki sayısız skandaldan biri haberlere çıkmışsa.

değerlendirmelerinin değerini yeterince verebilmek için, sözkonusu üç sözcük arasında özellikle '*middlebrow*'un biraz açılması gerekir.[42]

Örnek olarak, Virginia Woolf'un 1930'ların sonuna doğru *New Statesman* dergisine göndermek üzere kaleme alıp da bir nedenle gönderilmeyen mektubuyla işe başlayabiliriz. Woolf'un mektubunda '*Battle of the Brows*' olarak adlandırdığı mücadelede kendisinin nerede durduğunu apaçık ifade ettiği ("*I honour and respect highbrows*") üzere: '*highbrow*' bir erkek ya da kadın safkan yetişmiş bir zekâya (zihine) sahip olduğundan bir fikrin peşinden doludizgin gitmekten kaçınmaz (*a man or a woman of thoroughbred intelligence who rides his mind at a gallop... in pursuit of an idea*). Woolf '*lowbrow*'u da toplumdaki yerine şöyle bir oturtup betimliyor: bir yaşamı sürdürmek için safkan yetişmiş bir bedeni ömür boyu doludizgin koşturan bir erkek ya da kadın (*a man or a woman of thoroughbred* vitality *who rides his body in pursuit of a living at a gallop across life*). Mektubunda bu iki değişik kaşlı insan türünü betimlerken en azından Eflâtun'dan beri yapılan "zihin-beden" ayrımını da belli belirsiz işe koşan Woolf'un, varolan sınıflar kalkülüsüne ancak bir dereceye kadar ihanet edebilen Bloomsbury entelektüelliği gereği, İngiltere'deki sınıflar ayrımına tozpembe, *Fabian*'ımsı gözlüklerle bakarak, beğenileri (ve de kaş çizgileri) çok farklı iki temel sınıf arasında üstelik bir de dayanışma görmesi hele bir ilginç. Bizler de safkan zihniyle safkan beygir üstündeki gemi elinde binicinin beygirle dayanışma içinde dörtnala ama nedense onun ayrıcalığındaki fikirlerin nurlu ufkuna yol alırken düşünüyor; ardından da Woolf'un şu yazdıklarını okuyunca, ne yapacağımızı şaşırarak bir ayrı tuhaf oluyoruz: "'*Lowbrow*'lara saygı duymak onurlandırır beni – onurlanmayan bir '*highbrow*' da tanımadım hiç... '*Lowbrow*'ların da '*highbrow*'ların da birbirine ihtiyacı vardır ve karşılıklı olarak bundan eşit derecede onur duyarlar. (*I honour and respect lowbrows – and I have never known a highbrow who did not... Lowbrows need highbrows and honour them just as much as highbrows need lowbrows and honour them.*)."[43]

Ama ya şu '*middlebrow*'lar? "kolay yanıtlanamayacak bir soru bu" diye sürdürüyor Woolf, "Bunların kaşları öbürkilerin ne birine ne de diğerine benzer... aradazekâ sahibi..., sanat ya da yaşam bir tek şey peşine düşmek yerine ikisini de oldukça sevimsizce para, şöhret, iktidar ve prestijle karıştırıp bulamaca çevirenler (...no easy question to answer... *Their brows are betwixt and between.*

---

42 Bu minvalde '*middlebrow*' kültüründen söz edeceksek, öncelikle şunların altını çizmek gerekiyor: *Oxford English Dictionary*'e göre, '*middlebrow*' sözcüğü ilk kez 1925 yılında *Punch* dergisinde 'günün birinde arzu ve hayallerine kavuşmayı ümit edenleri anlatmak için kullanılmış.' Sözcük – adı üstünde – ne 'kalkıkkaş' (samurkaş) ne de 'düşükkaş' (ezikkaş) olmayıp, tam da arada derede olduğundan – bu yüzden Virginia Woolf onlarla '*betwixt and between*' (ne bu ne o) diye alay eder – bu ara kategoriyi şimdilik en iyimser bakışla 'düzkaş' olarak nitelemeyi ya da özellikle Türkiye'de ucuzdan yetkeciliğe (dolayısıyla totaliterliğe) yatkın çatıkkaşlılıkları nedeniyle 'çatıkkaş' diye adlandırmayı yeğleyebiliriz.

43 Woolf'un bu yazdıklarını bir de Robert Altman'ın filmi *Gosford Park*'ı (2001) izledikten sonra yeniden düşünsek; ne dersiniz?

The middlebrow .. man, or woman, of middlebred intelligence..., in pursuit of no single object, neither art itself nor life itself, but both mixed indistinguishably, and rather nastily, with money, fame, power, or prestige...)"[44]

Mektubunu bitirirken de '*middlebrow*' özellikleri taşıyan herhangi birinin bırakın semtinden geçmesine izin vermek şöyle dursun, kendisine '*middlebrow*' sıfatını her kim yakıştırsa vay haline tehdidini sözkonusu derginin editörüne saygılarıyla açıkça savurur Woolf ("*If any human being, man, woman, dog, cat or half-crushed worm dares call me 'middlebrow' I will take my pen and stab him, dead. Yours etc.,*").

Woolf'un zamanında başkalarının, özellikle sanat-edebiyat eleştirmenlerinin de arada deredeki bu gizli ya da açık paragöz, şöhret, iktidar ve statü delisi kesimin yarım kültürlülüğünü ve yeterince pişmemiş sanat beğenisini aşağıladıkları göze çarpar. Bu eleştirmenlerden özellikle çaplı ikisini, tümyönetim toplumuyla ve ona özgü 'Kültür Endüstrisi'nin birlikte güle oynaya *kitsch*'leşmesini teşvik ettiği '*highbrow culture*' ile '*lowbrow culture*' arasında ilkinin altını oyarak yerine getirdikleri işlevin de üstünü örten '*middlebrow*' sözcüğünün palavradan demokratik, kurusıkı bir popülizm adına işletildiğini bizzat Amerikan yaşamı içinden gözleyerek, özellikle geç dönem yazılarında asıl tehlikenin bu arada deredeki, yarım kültürlü '*middlebrow*' beğenisinin yaygınlaşmasından geldiğine dikkatleri çeken Clement Greenberg ile '*lowbrow*' ve '*middlebrow*' kültür arasındaki dayanışmanın *kitsch* niteliğini ortaya koyan Dwight Macdonald'ın konuyla ilgili yazdıklarına gelelim şimdi de.

Kitsch konusunda en ses getiren yazılardan birini daha 1939'da yayınlayan[45] Clement Greenberg'in sonraki yazılarında ve kendisiyle yapılan görüşmelerde vurguladığı da '*middlebrow*' kesimin *avant-garde* tarafından temsil edilen hakiki sanat karşısında daha büyük bir tehlike oluşturduğudur.[46] Ama kanımca '*middlebrow*' kültürüne yöneltilen en keskin ve ağır eleştiri Dwight Macdonald'ın 1960 yılında iki kısım halinde yayınlanan "Masscult and Midcult" başlıklı yazısında yer alır.[47] *Kitsch*'in '*lowbrow*' ve '*middlebrow*' yaşam tarzı ve kültürünü nasıl hormonladığını vurgulayabilmek için bu yazıda yer alan bazı gözlem ve savları Türkiye'nin günümüz koşullarını da akılda tutarak bir ölçüde irdele-

---

44 Virginia Woolf, Essays (A Project Gutenberg of Australia eBook. Aralık 2002) http://gutenberg.net.au/ebooks02/0200771.txt [özgün baskısı: The Death of a Moth and Other Essays, (ed.) Leonard Woolf (1942), Bölüm 23]

45 Bkz. "Avant-Garde and Kitsch," Partisan Review, 6 (Güz 1939): 34-49.

46 Örneğin bkz. Clement Greenberg, "Modern and Postmodern", William Dobell Memorial Lecture, Sydney, Australia, Oct 31, 1979, *Arts 54*, No.6 (Şubat 1980). Greenberg The Edmonton Contemporary Artists' Society Newsletter, III/2 & IV/1'de yayınlanan kendisiyle görüşmede de 'soyut dışavurumcu' sanatçılar (*Abstract Expressionists*) ve benzerlerinin Amerikan toplumunda geç kabul görmesinde '*middlebrow*' beğenisinin ciddi payı olduğunu düşünmektedir. http://www.sharecom.ca/greenberg/interview.html

47 Dwight Macdonald, "Masscult and Midcult," Part I and Part II, Partisan Review, XXVII/2 (Bahar 1960): 203-233; XXVII/4 (Güz 1960): 589-631.

mek yararsız olmayacaktır. Çünkü Macdonald'ın nerdeyse yarım yüzyıl önce yayınlanan bu çalışmasının bugün de geçerli teşhis ve değerlendirmelerle yüklü olduğunu düşünüyorum.

Önce fazla Amerikanca ve biraz da zoraki kısaltına kokan şu iki sözcüğü, '*masscult*' ile '*midcult*'ın anlamlarını vermekle işe başlayalım. Tahmin edilebileceği gibi, sözcüklerden birincisiyle 'kitlekültü[rü]', ikincisiyle de 'arakült[ür]' kastedilmektedir. Macdonald bu kısaltmalarıyla sonunda *kitsch*'de son bulacak her iki kesim kültürünün de piyasa ekonomisi koşullarınca belirlenen 'kült'ler olarak da düşünülmesine göndermede mi bulunmak istemiştir, pek belli değil.

Ama açıktır ki, *kitsch* daha 20. yüzyılda, özellikle de Amerika'da sadece '*lowbrow*'ların dünyasına değil, '*middlebrow*'larınkine de damgasını vurmuştur. Ama 'arakült[ür]'ü (*Midcult*) genelde asıl tehlikeli kılan, '*highbrow*'ların 'yüksek kültür'üyle '*lowbrow*'ların 'kitle kültü[rü]' arasındaki eski belirgin çizgiyi gittikçe bulanıklaştırması, belirsizleştirmesidir. Üstelik aynı Macdonald'ın vurguladığı bir başka gerçek daha var; o da 'arakült'de kahredici ölçüde Amerikan bir yanın bulunması ("*And there is something damnably American about Midcult.*"[48]). Bu 'aradakilerin kültürü' de, Macdonald'ın açık deyişiyle, '*lowbrow*'lara özgü 'kitle kültü[rü]'nün 'Yüksek Kültür'le (*High Culture*) yakın geçmişte girdiği gayrımeşru ilişkinin ürünüdür.[49] Kendisi açıkça şöyle yazar:

> "Daha gelişmiş şu zamanda, Yüksek Kültür [*High Culture*] karşısındaki asıl tehlike 'Kitlekültü'nden [*Masscult*] çok, ikincinin birinciyle girdiği gayrıtabii münasebetin döllediği kendine özgü bir melezden gelmektedir. Yepyeni bir arada kültür ortaya çıktı ve ebeveynlerini yutmakla tehdit ediyor. Bu ara biçim –hadi adını 'Arakült' [*Midcult*] koyalım– 'Kitlekültü'nün özündeki, [hazır]formüllerle işleyiş, yerleşmiş hazır tepki ile popülarite dışında hiçbir standardın olmaması gibi tüm nitelikleri barındırmakta; ama kültürel bir incir yaprağıyla tüm bunları kibarca örtmektedir. 'Kitlekültü'nde oynanan oyun basittir – kalabalığı hangi yolla olursa olsun memnun etmek. 'Arakült' ise çift yönlü çalışmaktadır; 'Yüksek Kültür' standartlarını korur görünürken aynı standartları sulandırır ve bayağılaştırır.
>
> Surların dışındaki düşmanı ayırt etmek kolaydır. Arakült hakkında insanları alarma geçiren ise bu bakımdan müphem oluşudur ."[50]

48 Macdonald, A.g.e., Part II: 614.

49 Macdonald, A.g.e., Part I: 226; Part II: 592, 627. Macdonald şunu da eklemeden edemez: "Kitlekült[ürü] (ve de onun piçi Arakült[ür]de) her şey $$$$ getirmek üzere metaya dönüşür, [*In Masscult (and its bastard, Midcult) everything becomes a commodity, to be mined for $$$$,*]": 226. *Kitsch*'in hem kitlekült[ürü] hem de arakült[ür]ü kapsadığı [kitsch –*a term which includes both Masscult and Midcult*–] konusunda da bkz. s. 228. Macdonald'ın şu önemli bir saptamasını da belirtmeden geçmeyelim: mekânda 'kalabalık' (*crowd*) dedikleri, tarihte 'kitle' (*mass*) denilenle aynı şeydir (Part I: 208). Özellikle 'arakült'ün işleyişine yön veren kültür girişimcileriyle bu tür yarım yamalak zevkin yaratılıp beslenmesinde rol oynayan dergi editörleri, vb.nin, zekâlarını aşağılayarak hizmet sundukları da bu amorf kitleyi oluşturan bireylerdir. Bazen bu kâr amaçlı hizmetlerin geri tepip de, özellikle halkın beğenisine uygun davrandıkları ideolojisini ısıtıp ısıtıp önümüze sürenlerin elinde patladığı da bir gerçek.

50 "In these more advanced times, the danger to High Culture is not so much from Masscult as from a peculiar hybrid bred from the latter's unnatural intercourse with the former. A whole

Macdonald'ın yazısında Woolf'un mektubunda '*middlebrow*'lar hakkındaki aşağılayıcı görüşlerine yakın fikirler göze çarpıyor. Bu noktada, Macdonald'ın savunduğu Yüksek Kültür'den (*High Culture*) ne anladığı[51] ve bu kültür karşısında Arakült *[midcult]* olarak adlandırdığı melez kültürün oluşturduğu genel tehlike yanında aynı melez kültürle gelen özel bir tehlike üzerinde de durmamız gerekiyor. Onun dikkatleri çektiği özel tehlike, 'arakült'ün 'öncü müfreze (=sanat)'nin (*avant-garde*) keşfettikleri üzerine asalakça oturması ve Woolf'un olumsuzca betimlediği yeni iktidar seçkinlerinin nabzına şerbet veren kendi *kitsch*'ine maletmesidir. İlginç bir başka nokta da şu: Macdonald bunun tarihte bir başka benzeri var mı diye bakındığında, 'arakült'ün tarihsel atası olarak sanatlarda 'akademizm' olarak bilinen ağırlıkla 19. yüzyıl mirası olguyla karşılaşıyor ki, sanat tutkusundan çok bezeme ve gösterişlere hitap eden bu vasat ya da vasat altı olgunun aslında günümüzün *kitsch*-bilim türleriyle özde aynı olduğu kanısındayım. Gerçekten de, her konuda arsız bir uzmanlığın gittikçe kültürlü insanı devirip yerine geçtiği bir süreçte[52] bir zamanların sanatta akademizmi de dıştan 'yüksek kültür' görünümü altında yeni iktidar seçkinlerinin *kitsch*'i olmaya soyunmuştu; ama aradaki önemli fark şu ki, 'arakült' çıkarcılığının tersine, o eski akademizm kendi tüm kâbusluğuyla bir yandan onmazcasına 'öncü müfreze' (*avant-garde*), öte yandan da 'kitlekült'ü (*masscult*) karşısında direnmişti. "Akademizmin eskiden gelen standartları vardı" diye yazıyor Macdonald, "ve de çok iyi yetişen bir kısmının akademiklerin öldürmekte olduğu geleneğin tinini sürdürdüğü gerçeğinin farkına vardıkları '*avant-garde*'ın hakkını verecek düzeye yükseldiği, sonradan görme zenginleri (*nouveaux riches*) eğitiyordu. [Bu yüz-

middle culture has come into existence and it threatens to absorb both its parents. This intermediate form –let us call it Midcult– has the essential qualities of Masscult –the formula, the buily-in reaction, the lack of any standard except popularity– but it decently covers them with a cultural figleaf. In Masscult the trick is plain – to please the crowd by any means. But Midcult has it both ways: it pretends to respect the standards of High Culture while in fact it waters them and vulgarizes them.

The enemy outside the walls is easy to distinguish. It is its ambiguity that makes Midcult alarming." **A.g.e.**, Part I: 592-593. Kanımca, Macdonald'ın aynı yazısında 'samimi kitsch' (*sincere bit of* kitsch) dediği şeyin hakiki sanat eserinden farkıyla ilgili şu yazdıkları 'arakült' için de eşit ölçüde geçerli: "..yarım hakikat, anlamı ise ağırlıkla yalan olduğu [...a half truth, which means it is mostly false]" (s. 593)

51 "Arakült avant-garde'ın birçok şeyini bünyesine malettiği için Yüksek Kültür'ün daha da tehlikeli bir karşıtıdır. ["Midcult is a more dangerous opponent of High Culture because it incorporates so much of the avant-garde."]" **A.g.e.**, Part II: 606.

52 Macdonald'ın Ortega Y Gasset'den ödünç "uzmanlaşma barbarlığı" ("*the barbarization of specialization*") ifadesini kullanarak gereksiz uzmanlaşmaya yüklendiği, bu arada dilinin salvolarından Amerikan sosyolojisinin 'anket sosyolojisi'nde uzmanlaşmasını savunan o zamanki temsilcilerinin de epey bir pay aldığı yazısında şu önemli gözlemde bulunmaktadır: "...'kültürlü biri' bilimsel bir kategori değildir. Tüm önemli kategorilerde olduğu gibi. ["...'a cultured man' is not a scientific category. Like all the important categories."]" **A.g.e.**, Part II: 617. Harold Rosenberg de 'kitle-kültürü analistleri'nden (*mass-culture analysts*) dikkatle ayırdığı 'kitle-sanatı uzmanları' (*mass-art specialists*) hakkında benzer bir görüş sergilemektedir. Dahası, Bkz. Harold Rosenberg, **The Tradition of the New** (New York and Toronto: McGraw-Hill Book Co., 1965), Bölüm 18: "Pop Culture: Kitsch Criticism": 259.

den] akademizmi Yüksek Kültür'ün serpilme sancısı, çatlayarak içinden yeni birşeylerin doğabileceği kısıtlayıcı bir koza olarak görmek mümkündür."[53]

Peki, nedir kitle-leştirilen (*mass-ified*) insanların dünyasına egemen kitle kültürü ile aradakültür karşısında 1870-1930 arası yaklaşık altmış yıl sanat alanında sanata bile karşı 'öncü müfrezeliği' yapmış bulunan ve aralarında Arthur Rimbaud ve Dada'cılardan Stravinsky ve Picasso'ya dek onca adı sayabileceğimiz "eski *avant-garde*"ı bugün bile önemli kılan ayırt edici özellik? İşte bu noktada da yukarıda sadece değindiğimiz, Macdonald'ın kafasındaki 'Yüksek Kültür'ün de yükselen yeni orta sınıf karşısında iktidarını yitirmeye, giderek de ahı gidip vahı kalmaya başlayan soylu sınıfın son çare sığındığı 'görünüşü kurtarmak' türü bir kültür anlayışından muztarip olup olmadığına bir cevap bulmamız mümkün görünüyor. Şöyle ki, ona göre eski *avant-garde*'ın en ayırt edici özelliği, dışı seni içi beni yakan tüm züppeliklerine, kimi zaman açık bazen de kapalı tüm iç çatışmalarına rağmen, onun servet ve soy sopa değil, 'ortak' beğenilere (*common tastes*) yaslanan bir akım olmasıydı. Bu ise şimdinin tekdüze (*uniform*) kalıplara sığdırılan beğenisinden bambaşka bir şeydi. İddiasını şöyle sürdürmekteydi Macdonald:

> "Kısacası eski *avant-garde*'ın tutumu tutuculuk ve devrimciliğin Kitlekültünün inançsız uyumsallığıyla ortak hiçbir yanı olmayan kendine özgü bir karışımıydı. [*Avant-garde*] seçkin bir cemaatti, oldukça da züppeydi; ama onların [takıldığı] tuhaf şeylere yeterince değer veren herkes saflarına katılabiliyordu. Bu akımın önemi yerleşik kültürel piyasalarda rekabete girmeyi reddetmesinden geliyordu. İçinde ciddi sanatçının işlev görebileceği bir alanı telle çevirmek, Kitlekültü'nün yükselişiyle yıkılan *cognoscenti* ile *ignoscenti*'yi ayıran duvarı yeniden dikmek yönünde umutsuzca bir çabaya girişmişti. Bu çaba kimi modern fikirlerin gözünden bakıldığında tarihin tüm hareketinin karşısında durması nedeniyle saçmalıktan ibaretti; ve de bir Yeats ya da Stravinsky anakronistik de olsa kültür sosyologlarımıza danışman oluverselerdi, [aynı kültür sosyologları] her ikisinin önüne serecekleri asla çürütülemez ve araştırmalar yoluyla, sosyolojik açıdan hiç de gerçekçi olmayan tüm bu çabanın olasılıkla boşa çıktığını göstermiş olacaklardı. Gene de, belki de ressam, yazar ve müzisyenler istatistikler konusunda pek iyi olmadıklarından olsa gerek [*avant-garde*] çaba gerçekte başarıya ulaştı ve son yetmiş yıla dağılan en belli başlı yaratıların çoğunu bu çabaya borçluyuz.
>
> [Ama] eski avant-garde mirasçı bırakmadan geçti gitti. Sermayesinden arpalanmayı sürdürüyoruz ama o cemaat dağıldı ve standartlarına saygı gösteren yok artık. Bunun krizi Amerika'da özellikle şiddetli. Yaratıcılarımız ya çok yalıtılmış ya da fazlasıyla bütünleşmişler. Çoğu da, 'günümüz yaşamı'nın ['*the life of our time*'] –o da her ne demekse– parçası olmaktan geri kalmamak duygusuyla yumuşak bir biçimde Arakült'le kaynaşıveriyorlar."[54]

---

53 Macdonald akademizmin avant-garde karşısındaki yengi örneklerinin bazılarını mimarlık alanından getirmektedir (*'Beaux Arts,'* Frank Lloyd Wright gibi). Buna karşın, sonradan cam düzeyden tutun da çaydanlığa kadar maskara 'arakült' taklitlerinin her yerde boy attığı *'Bauhaus'u avant-garde* olarak kabul eder. A.g.e., Kısım II: 606, Not 6.

54 A.g.e., Kısım II: 611-612.

Macdonald, yazısının çıktığı 1960'lar başında sanatlarından çok yaşam tarzlarıyla arakült okuyucuyu şoka sokmaya uğraşan Jack Kerouac gibi '*beat* kuşağı' yazar ve sanatçılarının (ya da o günlerin öncü uydusu 'Sputnik'i çağrıştıran deyişle, '*beatnik*'lerin) ayaklanmasının sadece 'farklı' olmaya çalıştığını ve bu yolla çabuk popülarite kazanmalarına rağmen, gelenekten kopuklukları nedeniyle eski 'öncü müfreze'yle (*old avant-garde*) hiçbir şekilde karşılaştırılamayacağı görüşündedir. Sadece 'farklı' olmak ise 'Arakült' manzaranın ne denli sıkıcılaştığının göstergesidir.[55]

Şu kadarı açık ki, yapısal nedenlerle, Macdonald'ın "iyi yağlanmış kültürel istismar makinemiz" ('*our well-oiled machinery of cultural exploitation*') olarak nitelediği mekanik işleyiş 'Farklı olanları' (*those who are Different*) konferans, dergiler için görüşme, burs ve hayranları (*fanatic*'den türetme *fan*) seferber ederek kendi öznesiz ve ereksiz işleyişinin bir parçası kılmaktadır. Bu istismar makinesi bilerek bu 'farklı' arkadaşları uç noktalarda davranmaya, sansasyon haber olmaya da özendirmektedir; çünkü bu çabalar ne kadar fantastik olursa arakült[ür]lü hayran kitlesinin duyduğu haz da o denli büyük olmaktadır. "'*Pour épater les bourgeois*' [burjuvaları serseme çevirmek için] idi 19. yüzyıl *avant-garde*'çılarının dikbaşlı sloganı; ama şimdilerde burjuvazi şoke olma tutkusunu kendinde geliştirmiş bulunuyor" diye yazıyor Macdonald ve şöyle bağlıyor: eskinin *avant-garde*'ı deneyle saçmalık arasında çizgi çekmeyi biliyordu; ama eskilerin (örneğin Dadaistler) zamanının saygıdeğer akademik kültürüyle dalga geçmek için geliştirdiği oyunları günümüz '*lumpen-avant-garde*'ı [terim Macdonald'ındır] ciddiye alarak 'arakült[ür]lüler'e hitap edecek biçimde piyasaya arzetmekteler.[56]

---

55 Adorno'nun da 1950'li yılların ortalarında caz müziğinin besteci, icracı ve dinleyicileri üzerinden giderek bu konuda yazdıkları da Macdonald'ın gözlemini destekler niteliktedir. Müzikte de standardın dışında görünmek de standartlaşmıştır ve daha ortaya çıktıkları anda kural-dışı oluşları bitiverir. Kültür endüstrisinin boyunduruğundaki diğer her şey gibi, caz müziği de arzuları tatmin eder göründüğü anda aynı arzuları ve hevesi insanın kursağında bırakıverir. Şöyle ekler Adorno: "Genelde müzik dinleyicisini temsil eden cazın-öznesi (*das Jazz-Subjekt*) ne denli aykırılığı oynarsa oynasın, hakikatte gittikçe daha az kendileridirler. ["Daher sind die Abweichungen ebenso standardisiert wie die Standards und nehmen sich im gleichen Augenblick zurück, in dem sie auftreten: der Jazz, wie alle Kulturindustrie, erfüllt Wünsche nur, um sie zugleich zu versagen. So sehr das Jazz-Subjekt, der Stellvertreter des Hörers in der Musik, sich als Sonderling aufführt, so wenig ist es doch es selber."]" Adorno, "Zeitlose Mode. Zum Jazz", **Gesammelte Schriften, Band 10: Kulturkritik und Gesellschaft I/II: Prismen**: 129. [Ing.: 126]. Benlikle toplum arasındaki bildik çatışmalara (>*typische Konflikte zwischen Ich und Gesellschaft*<) koşut giden ve denetim altında kalmak koşuluyla düzenin ağalarınca kısmen hoşgörülen aşırılıkları özgürlük alanı sanan bireyi kendinin biricik 'özgün' olduğu ve 'özgürlüğü' yaşadığı aptallığı içine gömen kıtanlayışa (Adorno'nun ifadesiyle: >*Stumpfsinn des tolerierten Exzesses fürs Reich der Freiheit*<) tümyönetim toplumunun gaddar düzenini sarsmadığı ölçüde tahammül edilir aynı düzen bekçilerince. Krş. **A.g.e.**: 129, 133 [Ing.: 126, 129].

56 Macdonald, **A.g.e.**, Kısım II: 613. Sonradan örneğin 'yükselen değerler'e tutkun 1980'ler Amerika'sında, ardından da tüm *ersatz yuppie*'liğine rağmen yapılan çevirilere harbi eleştirel önsözler yazma yoluyla 'fark' bile atamayan 1990'lar Türkiye'sinde Macdonald'ın 1960'lar başındaki teşhisinin ne denli doğru olduğunu ispatlarcasına, '*beat*' kuşağının çok bi 'farklı' yaşam deneyimlerinden sağ çıkabilen Allen Ginsberg gibi ünlülerin kendi reklâmlarını da yaparak geçmişte

Bu arada, Macdonald'ın yukarıda özetlediğimiz kitsch'i değerlendirme ve eleştirisine katılmayan başkalarının da olduğunu belirtmeden geçmek olmaz. Örneğin, birçok konuda Macdonald'la benzer görüşler öne süren Harold Rosenberg'e sorarsanız, elbette Leo Lowenthal'in de Dwight Macdonald'ın da popüler kültür ve *kitsch* karşısına sanatı çıkarırken, bunu bir 'karşıkavram' (*counterconcept*) olarak düşünmelerinde ciddi bir eksiklik vardır. Çünkü ne denli soylu görünürse görünsün, sanatı *kitsch*'in karşısına bir karşıkavram olarak dikmeye çalışmak gerçeklikten uzağa düşmekle kalmaz, üstüne üstlük pratikte de daha fazla *kitsch* yaratır. Sorun salt MacDonald'ın (*sic.* Rosenberg nedense Macdonald'ı öyle yazmaktadır) olmayıp kitle kültürü üzerine yazan çoğu yazarındır da. Rosenberg'in gözünde sanat kendisini bir 'karşıkavram' olarak görme hatasına asla kaptırmaz kendini. Bu hataya düşenler arasında idealistçe anlaşılmış 'ideal' bir sanatı sanki öyle bir şey varmış da *kitsch*'e karşıtmış sanıp öyle sunan akademikler önde gelir. Sonuç gene *kitsch*'dir sonunda ama akademikler dahil her sanat yapacağım derken kitsch üreten de başkalarınınkini kitsch olarak aşağılamaya alabildiğine yatkındır. Çözüm *kitsch*'i en azından yalıtmak, karantinaya almaktan geçiyorsa bu sanatı 'karşı kavram'a dönüştürmekle gerçekleşmez; tersine, sanatla alabildiğine iştigal etmekten böylece Rosenberg'in 'kayıtsızlık ilkesi' (*principle of indifference*) dediğinin koruma kalkanı altına girmekten geçer. Bu da yaşamla *kitsch* arasındaki çizginin belirsizleşip silinmeye yüz tuttuğu bir dünyada izleyicim olacak mı diye bir kaygıya kapılmaksızın büyük ölçüde kültür endüstrisi patronları ve ideologları eliyle 'gündelik sanat'a (*daily art*) dönüştürülen *kitsch*'in yaslandığı tanıdık ve yerleşik kurallara cepheden karşı çıkmakla bir ve aynı şeydir. Eğlenmek istediklerinde ise sanata ihtiyacı yoktur ne kitlelerin ne de para ve de yaldızlı toplumsal şöhretten yoksun bir grup oluşturmaktan öteye gitmeyen sanatçıların bizzat kendilerinin.[57]

Bütün bu ayrıntıları düşüncemizin ardalanında tutarken, Türkiye'deki durum hakkında ne söylenebilir. Öyle sanıyorum ki, artık bizde de iyice yerleştiğini düşündüğüm, yukarıda da bir ölçüde tartışmaya çalıştığım melez arakült[ür]ün beğeni ve damak tadına hizmet vermeye çalışan '*catering service*' hakkında bir değer yargısı yürütmek gerekirse, gerçek bir 'şok etkisi'nin artık yaşanamayışı bir yana, sanalının bile tükendiğini söylememiz mümkün. Aynı 'şok etkisi' Hollywood endüstrisince beyaz perdeye aktarıldığında her yenisi bir öncekinden daha çarpıcı araba kovalamacaları ve biteviye perdeden kan damlatan sahneleriyle artık iyice suyunun çıkartıldığı da bir gerçek. Bu bıktırıcı saçmalığı uzundur filme çekmekle kalmayıp, bir de her köşe sinemasında sergilenmesinin sorumluları arasında sayılması gereken de gene aynı endüstri.

---

kalan (ve tabii çok bi 'farklı') ayaklanmalarının rantını kültür piyasalarında yemeye nasıl soyunduklarının ve de Türkiye'li '*beat*'severlerin toplumsal-kültürel profilinin bir çözümlemesini yapan ya da yapacak birileri var mı acaba?

57 Harold Rosenberg, A.g.e.: 262-267, özellikle 265.

Bu noktada diyeceğim ki, başka toplumlarda olduğu kadar bizde de öykünülen egemen sınıf beğenilerini üstün ve tüm topluma ölçü göstermek ne denli yanlışsa –ki bu beğeniler çoğu kez Macdonald gibilerinin anladığı 'yüksek kültür'ün yanından geçmemiştir– *kitsch* beğeni karşısında havlu atmak ya da ayran gönüllü *'middlebrow'* beğeniye teslim olmak da o denli yanlıştır. Burada *kitsch* çaresiz seçmenin getirdiği teslimiyet özellikle siyasette halk kuyrukçuluğu yaparken aslında endüstriyel bir siyasi çarkın dönmesine teslim oluş ve hizmetle eş tutulabilir. Önemli bir noktayı atlayamayız: o da özellikle *kitsch*'in Türkiye'de sözgelimi sadece oturma odasını fuzuli dolduran, taşınırken de epey başağrısı çektiren ucuz zevk biblolarla sınırlanmayıp, çoğu yaşam pratiklerine yayıldığı gerçeğidir. Cene müzikten örnek getirirsek, yukarıda Türk pop'una ve bir zamanlar kimilerimizin ikibuçuk kalıpsözünü halkın devrimci haykırışının müzik yoluyla ifadesi sandığı arabesk tarzına değinip geçmiştik. Türkiye giderek bir tümyönetim toplumuna dönüşürken, biz de ekleyelim şu gözükara ama her zaman yanlışlanmaya açık iddiayı: örnek getirdiğimiz müzik türleri ilk fırsatta iğreti bir faşizme kolayca kayabilir tersyüz edilmiş bir şiddet ögesini sinsice bağırlarında beslerler. Sevgiliye hoşça kal derken kurşunları kendisine lâyık görme ideolojisini her zaman bu zekâ düzeyinden fazlasına sahip dinleyiciye pompalayan zihniyetle bir anda silahı kendi kafasından başkalarına çevirip delikanlılığın kitabını yeniden yazan zihniyet özde aynı şeyler olmalı.

Böylece başta değinip geçtiğimiz temaya dönersek: Göründüğü kadarıyla, ister klâs ister 'bayağı,' her türden *kitsch* dört bir tarafı sarıyor ve bu arada harcıâlem, kaypak orta sınıf (*'middlebrow'*?) beğenilerinden de destek alıyorsa, onca 'çirkin' karşısında neyin 'güzel' olduğunun doğru ölçüsü de ortadan kalkmış olmuyor mu?

Henüz o ebedi tatmin aşamasına ulaşmadık galiba. 'Güzel' ve 'çirkin'le ilişkili hâlâ altı çizilmesi gereken, Adorno'nun vurguladığı bir nokta da var üstelik. Sanat alanındaki güzel ve çirkin ile içinde yaşanılan gerçeklikteki güzel ve çirkin birbirinden farklı düzlemlerdir. Bu yüzden ikisi arasında birebir denklik aramak en azından çocuksu, ama asıl vahimi, düşünce için zararlıdır. Çünkü bu ucuz yola girildiğinde düşüncemiz gerçeklik ile gerçekliğin imgesi arasında ayrım yapma gücünü yitirmeye başlar.[58] Biliyoruz ki, sanatın doğru ölçüsünü kendi tekelinde sanan, sanat kadar *kitsch* hakkında da yavansöylemlere, kalıp lâflara sığındığı ölçüde gülünçleşen sanat anlayışı giderek inandırıcılığını yitirmekte. Bu durumda Kant'dan kaynaklı, Arendt'in de geliştirmeye çalıştığı 'yargılama gücü'nün (*Die Urteilskraft*) doğasıyla ilgili şu savı ileri sürmek mümkündür: 'doğru ölçü' yasalar ve kurallardan, şablonlardan çıkmaz; özgül örnekler karşısında 'İşte bu!' dedirten raslantılarda, yargılamalarda şekillenir. Neden

58 *"Erste Fassung:* What National Socialism Has Done to the Arts," A.g.e.: 422-423.

böyle olduğuna ille de evrensel yasalara, tarihsel zorunluluklara dayanan bir açıklama getirmeye çabalamak da boşa kürek çekmektir. İşte, gerçekten maddeci bir sanat kuramı da ancak bu yolla, yani şablona ve modele gelmez özgül örnekler yoluyla 'ne fazla ne de eksik' doğru ölçüyü (Aristoteles), *kitsch*'in karşısına dikiverir. Zaten sanat da Althusser'in son dönemlerinde savunduğu 'raslantı maddeciliği'[59] için en iyi örnekleri sunan alandır; ama, burjuva romantik sanat anlayışının günümüzde mirasçısı olarak da düşünülebilecek basmakalıp gösterişlerden başka bir şeyi bilmeyen altı boş görüşlerin sandığının tersine, 'zorunluluk' karşısında 'özgürlük' alanı oluşturduğundan değil. Yazının sonunda konumuz için önemini vurgulayacağımız, Spinoza'nın *verum index sui et falsi* deyişini irdelediğimizde, sanırım bu nokta daha bir açıklığa kavuşacaktır.

Asıl önemli noktaya, yazımızın temel bir denencesine geldik, dayandık işte. Dikkat edilecek olursa, *kitsch*'in toplumdaki gerçek konumları hakkında yanılttığı insanlar ne denli çaresiz buyur etmek zorunda kalırlarsa kalsınlar, en azından içgüdüsel düzeyde oyuna getirildiklerinin, zamanlarının da paralarının da – Clement Greenberg *kitsch*'in zaten onların zamanını değil, sadece parasını istediğini yazmıştı – boşa harcanacağının, kendilerine gerçek bir katkı sağlamayacak şeyleri hemen tüketmeye saygısızca davet edildiklerinin az da olsa farkındadırlar. Sanıyorum bu yüzden şu soru da zihnimizi kurcalamaktadır: *kitsch*'liğini gizleyerek sanat iddiasıyla ortalıkta salınan çalışmalar ya da performanslarla yüzyüze kaldığında 'yargılama' gücünü kullanmaktan korkmayan bilinçli ya da değil, ama az çok duyarlı sıradan izleyiciyi nedir gizli gizli rahatsız eden? Âlem *kitsch*'e dönüşürken, aynı gerçeğe şöyle bir yandan bakıp da elinin tersiyle iterek bu barbar istilayı görmek istemeyen, kolayca mahkûm eden, bu arada hem kendilerinin *kitsch*leştiğini, hem de ideolojik savunucularının *kitsch*-insan örneğine dönüştüğünü en başta kendilerine itiraf edemeyen ama sözümona 'yüksek sanat'ı (*sogenannte hohe Kunst*) savunan bakış açılarının karşısında Adorno'nun teşhislerinin en azından birkaç gömlek üstün olduğunu burada teslim etmemiz gerekiyor.

Bu ve benzer kaygı ve dertlerin düşüncemizin ardalanında devinmesine izin vererek, şimdi de dönelim Adorno'nun resim sanatı ve müzikten getirdiği ilginç bir benzetmeye; somutlaştırırsak, Adorno'nun Picasso'nun *mimesis*e başkaldıran resimleriyle Schœnberg'in oniki tonlu kompozisyonları arasında yakaladığı benzerliğin önemine. İki sanatçı arasında ilginç bir benzeşim kurarak, tıpkı Picasso'da olduğu gibi, eserlerini birer labirent olarak düşündüğü Arnold Schoenberg'in dışavurumcu dönemine ait bir yazıdan Adorno'nun yaptığı alıntı ve getirdiği yorum Türkiye'deki popüler müzik endüstrisinin yakın zamana kadar

59 Şimdilik bakınız: Louis Althusser, "Le courant souterrain du materialisme de la Rencontre (1982)", **Écrits philosophiques et politiques**, Tome I (Stock/Imec: 1994): 553-594. [Ing.: "The Underground Current of the Materialism of the Encounter," **Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-87**, (ed.) F. Matheron ve O. Corpet, çev. ve giriş G. M. Goshgarian (Londra: Verso, 2006): 163-207.]

sergilediği 'köylü kurnazlığı' ve 'bakkal hesabı'nı çözümlemek isteyenler için çok yerinde ve yararlı olabilecek bir saptamayı önümüze koyuvermektedir:

> "Yaklaşan buzul çağından kurtulabilen ne varsa onların labirentinde hayatta kalabilir. Kırk yıl önce dışavurumcu döneminde Schoenberg şöyle yazmıştı: 'Sanat eseri yeni yetişenin her noktasında rehbere gerek duymaksızın giriş ve çıkışını bildiği bir labirenttir...' Ama labirent rahat bir mesken olacaksa eğer, düşmanın izlediği işaretlerin kaldırılması gerekir. Çünkü 'yeniyetişen [sanatçı]' fark etmiştir ki, 'labirent işaretlenmiştir' ve aslında 'köylü kurnazlığına (*Bauernschlauheit*) özgü çıkarcılıktan başka bir şey olmayan yol işaretlerinin sunduğu açıkseçikliğin' maskesini düşürür bu yeniyetme. ['Zaten] bu bakkal hesabının (*Krämerarithmetik*) sanat eseriyle tek ortak yanı kalıpformüllerdir."[60]

Şimdi de bir ölçüde sanat dışına çıkarak artık *kitsch* üzerine literatürde yer tutmuş ve adına '*kitsch*-insan' (*Kitschmensch*)[61] dedikleri hem gerçek hem de mecazî anlamıyla 'tüketici' türüne, örneğin bu türün olası varyantları arasında *kitsch*-bilimadamı denen tipe ve onun taşıyıcılığını yaptığı, eyleyicisi olduğu *kitsch*bilim'e gelebiliriz. Sorulacaktır büyük olasılıkla 'acaba *kitsch*-insan tipini salt bildik anlamıyla tüketici ve hatta en tipik örnek olarak modern turiste indirgemek yerine,[62] sanat alanı dışında, sözgelimi bilim ve kültür yazını alanlarında da aramak ne derece doğru?' diye. Buna yanıtımız çok basit: 'hiç kuşkusuz hem meşru hem de doğru bir çabadır, aramaya bile gerek yok; *kitsch*-insan türünün bir varyantı da *kitsch*-bilimadamı olsa gerek; bu tipin ağzından ve ka-

---

60 ">Das Kunstwerk, schrieb vor vierzig Jahren der expressionistische Schönberg, "ist ein Labyrinth, an dessen jedem Punkte der Kundige Ein- und Ausgang weiß, ohne daß ihn ein roter Faden leitet. Je engmaschiger und verschlungener die Adern, desto sicherer schwebt er über jeden Weg zum Ziel. Irrwege, gäbe es solche im Kunstwerk, sie wiesen ihn richtig, und jede abschweifendste Wegwendung setzt ihn in Beziehung zur Richtung des Wesensinhaltes.< Damit es aber im Labyrinth wohnlich werde, müßte abermals der rote Faden beseitigt werden, an den der Feind sich hält, während >der Kundige< bemerkt, >daß das Labyrinth markiert ist<, und >die von den Wegweisern geleistete Klarheit als Notbehelf der Bauernschlauheit< entlarvt. >Nichts hat diese Krämerarithmetik mit dem Kunstwerk gemein als die Formeln ... Ruhig wendet der Kundige sich ab und sieht die Rache einer höheren Gerechtigkeit sich offenbaren: den Rechenfehler.<". Theodor W. Adorno, "Schönberg und der Fortschritt", **Gesammelte Schriften, Band 12: Philosophie der neuen Musik**,: 109-110) [Ing.: Theodor w. Adorno, **Philosophy of Modern Music**, çev. Anne G. Mitchell ve Wesley V. Blomster (New York: Continuum, 2002): 114.] Adorno'nun Schoenberg'ten yaptığı alıntılar henüz ulaşamadığımız şu kaynaktandır: Arnold Schönberg, "Aphorismen", **Die Musik**, 9/4 (Heft 21; erstes Augustheft). (1909/10): 159ff.

61 Hermann Broch bu konuda daha önce değindiğimiz konferansında (1950-51 Kışı) şöyle yazıyor: "Özellikle sanat hakkında değil, yaşam karşısında sabitleşmiş bir davranış biçimi hakkında konuşacağım. Gerçekte *kitsch*-insan, yani *kitsch*sever varolmasaydı, *kitsch* ne ortaya çıkabilir ne de serpilebilirdi. Bu insan tipi sanat üreticisi sıfatıyla *kitsch* üretirken, sanat tüketicisi sıfatıyla da *kitsch*'i edinmeye ve bu uğurda tuzlu bir miktar ödemeye hazırdır. Geniş anlamda sanat her zaman çağdaş insanın imgesini yansıtır ve *kitsch* de çok sık haklı olarak tanımlandığı üzre sahteliği temsil ediyorsa eğer, bu sahtelik onu gereksiyen insana, ancak çok hassas bir aynada geri fırlatılan kendi sahte imgesinde kendini tanıyabilecek ve bir ölçüde dürüst sayılabilir bir coşkuyla kendi yalanlarını itiraf edebilecek kişiye geri yansır.", "Notes on the Problem of Kitsch," **Kitsch**:... içinde: 49.

62 Ludwig Giesz, "Kitsch-man as tourist," **Kitsch**:..,içinde: 156-174; ek olarak da Gillo Dorfles, "Tourism and Nature," **A.g.e.**: 153-155.

leminden dökülen yavansöylemler demetinin sanat alanındaki gösterişçiliklere benzer bir edayla ortalıkta salındığı düşünüldüğünde,' diyeceğiz, 'zaten Adorno da "*kitsch*, estetik olduğu kadar toplumsal bir kategoridir de" diye yazmamış mıydı'?[63] Bir kere, söz konusu insan tipi, konu beğenisi bile kültür piyasasının egemen eğilimlerince bukalemun gibi şekil ve renk değiştirerek değişik stiller ve yeni modalar[64] altında kalıp beğenilere dönüştürülen ve kendisine sınırlı seçimler dikte edilen bir tüketicidir önünde sonunda. Bu durumu pekiştirecek yönde yavansöylemlerle boş, yer yer ve geçici bir süre için de 'hoş' konuşabilen ya da yazan, lâf salatalarıyla başkalarının yaşamına bir şey katmadığı gibi zamanını da boşuna harcatan sürüsüne bereket akademik ya da değil varolan 'hegemonya-onay' çizgisinde kalem oynatarak kendilerine düşen görevi çoğu zaman gönüllü, bazen de bilmeden yerine getiren tip vardır. *Kitsch*-insan türünün bu varyantları özellik itibariyle bir yere kadar Adorno'nun en iyi gizlenen *kitsch*'in kaliteli, klâs görünüm vereni olduğu teşhisine de denk düşerler. Yer yer eyleyicisinin boyunu bile aşabilen söylemleri de aldatıcı kozmetikleri nedeniyle sıradan, sıkıcı bilimsel ya da edebi yavansöylemlerden daha farklı göründüklerinden, tıpkı Adorno'nun 'kaliteli' *kitsch* müzik için önerdiği gibi, ince elek eleştiri süzgecinden geçirmek gerekir.[65] Bazılarımıza tuhaf gelebilir; ama belirli bilim ya da edebiyat ve sanat eleştirisi alanlarında '*classy*' havalarla

---

63 "Kitsch zu nennen, ist ebenso eine gesellschaftliche wie eine ästhetische Kategorie.", Theodor W. Adorno, **Gesammelte Schriften, Band 19: Musikalische Schriften VI: Reflexionen über Musikkritik**: 584).

64 Burada 'moda' sözcüğünü hem literal anlamıyla hem de mecazi anlamda kullanıyorum. Adorno'nun 'moda sanatı'na ve burjuva sanat tapıncakçılığıyla ilişkisine dair yazdıklarını burada açmamakla birlikte, bazı ilginç tespitlerini aktarmış olalım: "Moda, sanatın hiç de iddia ettiği şey olmadığını kalıcı olarak itiraf edişidir... Burjuva sanat dininin arzusu tersine, moda kolayca sanattan ayrılamaz..." gibi. ["Mode ist das permanente Eingeständnis der Kunst, daß sie nicht ist, was sie zu sein vorgibt und was sie ihrer Idee nach sein muß. Als indiskreter Verräter ist sie ebenso verhaßt wie im Betrieb mächtig; ihr Doppelcharakter krasses Symptom ihrer Antinomik. Von der Kunst läßt sie nicht derart säuberlich sich abheben, wie es der bürgerlichen Kunstreligion genehm wäre."], vb. Bkz. "Paralipomena", **Gesammelte Schriften, Band 7: Ästhetische Theorie**: 468. [İng.: .316-317]. Öte yandan, aynı Adorno yukarıda atıfta bulunduğumuz bir başka yazısında da caz müziğinin sürekli moda olmayı sürdürüşüyle ilgili şöyle bir yargıda bulunmaktaydı: "Caz, onu üretenlerin suçunu azaltmaksızın kendi kitle tabanını yeniden ve yeniden üretir durur. Modanın ebediliği bir kısır döngüden (*circulus vitiosus*) ibarettir. ["Er reproduziert seine eigene Massenbasis, ohne daß doch darum die weniger schuld wären, die ihn hervorbringen. Die Ewigkeit der Mode ist ein circulus vitiosus."]" "Zeitlose Mode. Zum Jazz", **Gesammelte Schriften, Band 10: Kulturkritik und Gesellschaft I/II: Prismen**: 130. [İng.: 127]

65 Akademik dünyada öne çıkan adların bir süre sonra kendilerinin fazlasıyla gönüllü katkısıyla 'yıldız' muamelesi görmesinin olası sonuçları hakkında bkz. David R. Shumway, "The Star System in Literary Studies," ***PMLA* [Publications of the Modern Language Association of America]**, CXII/1 (1997): 85-100. Bu arada bilim dünyasında şöhret ve Nobel'in başlarını döndürdüğü kişiler bir zamanlar Adorno'nun "kültür endüstrisinin son ürünü" olarak nitelediği şu asalak "popüler biyografi"lere konu olduklarında [bkz. "Wagner, Nietzsche, and Hitler," **Gesammelte Schriften, Band 19: Musikalische Schriften VI.4: Buchrezensionen**: 404], daha da kötüsü kendi promosyonlarını yapmaktan da öte, başları dönüp şirazeden çıkarak başkalarına densiz ve arsız otobiyografiler (!) kaleme aldırdıklarında *kitsch*-bilimadamının 'bayağı'laşışına tipik örnek oluşturmaktalar. Yakın geçmişten böyle bir örneği irdeleyen bir yazı için bkz. Steven Shapin, "Nobel Savage," **London Review of Books**, XXI/13 (1 Temmuz 1999). 17-18.

göz boyarken, örtük olarak kültür piyasası hesabı yapmaktan da geri kalmayan altı boş söylemlerle çok sık karşılaşırız. Sınıf hegemonyasını sürdürmek için gerekli onayın sağlanmasında rolünü oynamaya dünden hazır *kitsch*-insanlardan oluşan bu gibi 'eyleyiciler' kesiminin de kültür endüstrisi ve medya koşullarında tutunmak ve varlığını sürdürebilmek için Schoenberg'in sözünü ettiği kurnaz bakkal hesabını (*Krämerarithmetik*) tutması, köylü uyanıklığını (*Bauernschlauheit*) işletmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla *kitsch*-insan (*Kitschmensch*) tiplemesi kapsamında temkinli bir çözümlemeyle tamamlanması koşuluyla, bir *kitsch*-bilimadamı ya da *kitsch*-sanatçı ya da *kitsch*-eleştirmen[66] türünden söz etmek, sonunda da, Adorno'nun sahteliğe bulanmış yaşam hakkında *Minima Moralia*'da yazdıklarının bu alanlar, özelde de modern müzik alanı için geçerli olduğunu[67] ileri sürmek hiç de yanlış olmasa gerek.

Peki, bu yeni cesur dünyanın gösterişler ve sahteliğe bulanmış mamul beğenili yaşam tarzı bazılarımızı kesmiyorsa, ne yapmalı? Kant'tan esinle hem Arendt'in hem de Greenberg'in ayrı ayrı vurguladıkları gibi,[68] bu konuda alınacak tavrı yönlendiren değer ve yargılar hakkında genel bir şablon getirilemez. Adorno da, yukarıda sıklıkla göndermede bulunduğumuz 1945 yılı konuşma metninin sonunda, bizleri belirli tutumlar ve eylemler içine girmeye davet etmeksizin, yakın gelecekte yüzyüze kalınacak, bir uğraş sürdürülecekse de karşısında direnilmesi gereken, sanatlarda faşist ruhu ayakta tutan ve besleyen derindeki dört önemli eğilimi şöyle özetlemektedir:

Birincisi, Nazilerin Avrupa'ya ve dünyaya miras bıraktığı en önemli tehlike, tam karşılarındakilerin bile benimseyeceği, sanatın ideolojik bir manipülasyon aracı olduğu düşüncesidir. Bu da bir anlamda sanatçı-öznenin sonu demektir; çünkü sanatçının deneyim, vizyon ve fikirlerini bağımsızca ifade etmesinin giderek zorlaştığı ölçüde kendisini pazar güçlerinin talebine uyan ya da toplumsal ve üretken bir görevi yerine getirmek zorunda hisseden bir memur gibi hissetmesi sanatların gerçek işlevini daha baştan yok etmektedir.

İkincisi, memur gibi hissetmek, sanatçıyı topluma egemen eğilimlerin güç sahiplerinin istek ve ihtiyaçları yönünde üretmeye iter (eklemiş olalım, öteki *kitsch*-insan türlerine giren akademiklerin de bundan daha farklı bir konumda olduklarını düşünmek abesle iştigal olsa gerek). Böylelikle müzik, sanat ve ede-

66 Harold Rosenberg bu eleştirmen türünün giriştiği değerlendirmeleri "*kitsch*'in *kitsch* eleştirisi" (*kitsch criticism* of *kitsch*) olarak nitelemekte hiç tereddüt etmez ve aynı eleştirmenler hakkında şunları ekler: "*Kitsch*'in *kitsch* eleştirmenlerini incelemek *kitsch*'in kendisini incelemekten daha önemli olabilir; çünkü bu gibi sahte ürünler hakkında öne sürülen sahte argümanlar henüz kitle manipulasyonunun hizmetine girmemiş ya da girmediklerini sanan entelektüellerin mayasıyla doğrudan ilgilidir" Bkz., **A.g.e.**: 261-262.

67 Günümüzde modern müziğin uçsuz bucaksız okyanusa şişe içinde atılmış gerçek bir mesaj olduğu ("*Sie ist die wahre Flaschenpost*".) yolundaki görüşü için bkz. "Schönberg und der Fortschritt", **Gesammelte Schriften, Band 12: Philosophie der neuen Musik**: 126. [İng.: 133]

68 Arendt için bkz. aşağıda not 65; ayrıca Clement Greenberg, "Taste," [Clement Greenberg'in 18 Ocak 1983'te Weslem Michigan Üniversitesi'nde yaptığı konuşmanın transkripsiyonu], http://www.sharecom.ca/greenberg/taste.html

biyat da, hem de ehil ellerde, gündelik çalışma saatlerinde sevmedikleri işleri işkence olarak yapan yorgun kitlelerin boş zamanlarını boşlukla dolduran etkinliklere dönüşürler. Basit bir sosyolojik tespiti hatırlarsak, kapitalist toplumsal biçimlenmenin doğası bu aşamada boşluğu boşlukla doldurmayı keşmekeşe terk edemeyecek denli boşluktan nefret edeceği için, boşluğun gene boşlukla doldurulуşu gibi ulvi bir vazifeyi örgütlemeyi kültür endüstrisi olarak bilinen teknolojik sıkıcılık aygıtı devralır. Avrupa'da (ve günümüzde başka toplumsal formasyonlarda) müşteriyi velinimet sayan bir sahte-Amerikanizasyon olarak da görülebilecek bu gelişmenin esası, tüketiciye istediğini verirken onun büyük iş çıkarlarına direniş göstermesini her ne pahasına olursa olsun engellemektir.

Üçüncüsü, Nazilerden sonra da ve de tam karşıtlarınca omuzlanacak, esas amacından sapmış bir kolektivizmin halk için ve halk adına sanat ve sanatçı üzerindeki baskısı sürecek, hatta artacak gibi görünmektedir. Sanat etkinliğinin artık ulaştığı evrede sıradan insanlar adına yapılan bu baskıcı istemin bağımsızlık gerektiren hakiki bir sanatı yok etmekle kalmayıp, Nazilere özgü eğilimlerin bu kez de bambaşka siyasi yaftalar adında hortlamasına imkân tanıyacağı gözden kaçmamalıdır.

Son olarak da, Adorno bence bugün Avrupa'nın ulaştığı ilerleme durağının büyük ölçüde doğruladığı bir gelişmeye parmak basmaktadır daha o günden. İyisi mi, günümüzde iyice doğrulandığını düşündüğüm öngörüyü gene onun ağzından dinleyelim:

> "Şu ana dek işaret ettiklerimle çelişir [görünürken], tehdit oluşturan son bir tehlike daha var. O tehlike de Avrupa kültürünün değişik ve teknolojik uygarlığın standartlarından farklı olduğu için hoşgörülen, hatta hayranlık duyulan ama aslında sırf bu hoşgörü nedeniyle aynı uygarlığın normlarına tabi bir tür 'Ulusal Park'a (*National Park*), dönüşmesi. Bir yandan Avrupa kültürünün standartlaştırılıp manipulasyona açık hale gelmesi tehlikesinden kaçınırken, öte yandan da yapay bir koruma altına alınarak sergilenmesinden, asli niteliklerinden ötürü değil de sırf kendine özgü diye keyfinin çıkarılmasından da aynı ölçüde sakınmalıyız. Renkli dış görünüşleri nedeniyle bakmadan edilemeyen ama aynı zamanda da aptal yerine konulan bazı [Paris] Montparnasse Bulvarı sanatçılarının başına gelen tüm Avrupa kültürünün başına da gelebilir; o da eski Avrupa stili mobilyalar ve Avrupa ünvanlarıyla aynı kaderi paylaşabilir."[69]

Adorno'nun İkinci Dünya Savaşı ertesinde en azından Avrupalı sanatçının yüzleşmek zorunda kalacağını düşündüğü bu dört tehlike karşısında sanatın *kitsch*leşmemesi, bağımsızlığı adına ne yapabileceği üzerine uyarılarının günü-

69 *"Erste Fassung:* What National Socialism Has Done to the Arts," **A.g.e.**: 427-428. Adorno'nun 'Ulusal Park' (*National Park*) olarak nitelediği tehlikenin artık sadece Avrupa değil, hatta Uzak Doğu (örn. Singapur) için *'Theme Park'*lar ve *'Disneyland'* şubeleri olarak gerçekleştiğini, üstüne üstlük Türkiye'de de bazı Büyükşehir belediyelerinin eliyle, çalışan kitlelerin olabilen boş zamanlarını Amerikan türevi/tarzı boşluklarla doldurmak üzere, benzer *kitsch* bir görevin yerine getirildiğini öne sürmek yanlış olmaz.

müz, özellikle de Türkiye için geçerliliğini koruduğunu düşünüyorum. Adorno'nun teşhislerini özetlersek, şu noktaları eleştirel düşünceye sunabiliriz: Sanatçılar eğer gerçekten sanat yapmak istiyorlarsa, bir yanda makine güdümlü bir uygarlığın her şeyi düzleme eğilimine karşı direnirken, öte yanda Avrupa ve Amerika'ya özgü sapık egzotizmin güdümünde sık sık moda olan ama özünde demode 'yerelci' (*outdated provincialism*), hatta gösterişli uyumsuzluklar sergileyen bohem tutumlar (*spectacular non-adaptation*) takınma yoluyla kendilerini pazarlama hevesinden uzak durmalıdırlar.

Heidegger'den yazımızın başlarında yaptığımız alıntıda onun 'temelsiz ve boş işlerde en üst beceri düzeyi' olarak nitelediği *kitsch*'in bilim alanında ehil eller tarafından seferber edilişini olası bir başka yazının konusu olarak düşünerek bu yazımızda yalnızca şu kadarını öne sürmekle yetinelim: Aynı işleyişin bilimler alanındaki benzeri taşeron, *ersatz kitsch*-bilimadamları tarafından yerine getirildiği için biraz önceki uyarının onlar için de geçerli olduğunu söylemek zorundayız. Bir kişi bugün gerçekten bilim işçisi [=*scholar*] olmak istiyorsa eğer, sözcüğün en geniş anlamıyla tüccar kafalılık ve de onunla pek de çelişmeyen at gözlüklü bir uzmanlığın körlüğünden uzak durmak zorundadır. Öte yandan, gittikçe içine gömüldüğümüz tekno-bilimsel dünyayla günümüz sanatçısının ilişkisi belki de bilim insanınınkinden çok daha karmaşık olduğundan, şimdiki uygarlığın tekdüzeleştiriciliğine sanatçının direndiği durumlarda bile aynı uygarlığın dipten gelen dalgasının her canlının deneyimi üzerindeki kalıcı şok etkisi göz ardı edilemez. Bu nedenledir ki, şimdinin sanatçısı sanat uğraşının en ileri araçlarını biliyor ve alanını ilgilendiren teknolojilere hükmediyor olmalıdır. Bunların hemen ardından gelen Adorno'nun şu saptaması, tarihteki her önemli dönüşüm gibi hakiki sanat olayının/eserinin de 'zorunluluk' değil, tersine 'raslantı' sonucu ve 'benzersiz' (*unique*) olduğu, buna bağlı olarak da hem doğruluk (hakikat) hem de eğrilik (sahtelik) ölçüsünü kendinde taşıdığı (*verum index sui et falsi*) yönündeki vurgumuzu pekiştirici nitelikte:

> "Sanatçı... gününde yaygın tarihsel eğilimin hem savunucusu olmalıdır hem de yeminli düşmanı. Bunun nasıl gerçekleştirileceğinin bir reçetesi de yoktur. Tek tutunulabilecek şey eserin bizzat kendinden kaynaklanan nitelikleridir... Bir sanatçı bu sıfatı hâlâ hakedecekse hiçbir konumun sözcülüğünü yapmamalıdır; hümanizmanın bile." [altını ben çizdim][70]

* * *

70 "He [the artist]...has to be both an exponent and a sworn enemy of the prevailing historical tendency. There is no recipe how to achieve this. The only thing to stick to are those inherent qualities of the work itself... An artist who still deserves the name should proclaim nothing, not even humanism." "*Erste Fassung:* What National Socialism Has Done to the Arts," A.g.e.: 429. Burada felsefi bir konum olarak Althusser'in anti-hümanizması ile hümanizmayı olasılıkla Althusser'in boy hedefi yaptığı felsefi konumdan farklı düşünen Adorno'nun buradaki iddiası arasında ihtiyatlı bir yakınlık kurulabilir, sanırım.

Böylece gelmiş olduk şimdiye kadarki tartışmadan çıkarılabilecek en önemli sonucun ne olduğuna. Şu olduğunu düşünüyorum:

Bir toplumun maddi refahı ile sanat üretiminin kalitesi arasında doğrudan bir bağlantı kurulamaz. İktisadi bakımdan geri kalmış sayılan ülkelerde ortaya çıkan sanat örnekleri bunun kanıtıdır. Adorno aynı metinde ilginç bir saptama ve o günden bugüne kısmen doğrulanmış bir öngörüyle, teknolojik uygarlığın belirlediği dünyayı giderek renklendiren işdünyası kültürü (!) karşısında belki de yoksunluk ve sefaletin pençesinde kıvranan alanlarda ortaya çıkan [hakiki] sanat sofusu (*ascetic art*) pratiklerin hakiki anlamdaki sanata örnek oluşturacağını yazmaktaydı. Madem ki her tür *kitsch* eninde sonunda sahtelik içinde sürgit, hatta diyebilirim ki sürüngen bir yaşama, daha da berbatı aynı yaşama egemen olup da sürgitin rantını yiyen kesimlerin –dünyada olduğu gibi bizde de '*middlebrow*'lar bu kesimlere dahil midir, incelemeye değer– çıkarına hizmet etmektedir, o zaman aynı egemenliğin ve ona hizmet eden süreçlerin, nesnelerin ve eyleyicilerin (örn. *kitsch*-insan türleri) sorgulanması ve 'yargılanış'ında olası çıkış noktalarından biri de sözgelimi sanat alanında borusunu öttürmeye çalışan tek tek *kitsch* örnekler olabilir.

Buradaki "yargılama" (*judging*) yetisinden ne anladığımıza gelince, Kant ve ondan esinle Arendt'in yazdıklarındakinden farklı bir betimleme düşünmüyoruz. Kant'a koşut olarak Arendt'in 'anlağın [Alm. *Intelligenz*; İng. *intellect*] yaşamı'nda görece ayrı süreçler olarak ele alıp işlediği "düşünme" (*thinking*) ve "isteme" (*willing*) yanında, ayrı açımlamaya giriştiği "yargılama", hem 'beğeni' hem de 'ahlâki' bakımdan tikel örnekler yoluyla genelleme yapmamıza izin verdiğinden,[71] *kitsch* örnekler yanında 'hakiki' 'sanat eseri' örneklerini estetik-ahlâki planda yargılamamızı doğrudan ilgilendiriyor.

Son olarak, daha önce değinip geçtiğimiz esas bir noktayı açıp önemini vurgulamaksızın yazımızı bitirmek doğru olmaz. O da şudur. Mademki sanat ve kültür alanında karşımıza dikilen nesneleri ancak ve ancak tek tek değerlendirme yoluyla estetik ve ahlâki yargımızda bir yerlere varabileceğiz, o zaman bir yanda gösterişli bir *kitsch* nesnenin ya da 'eyleyici'nin yaşamımızı zenginleştirmek şöyle dursun, sahteliğe yuvarlayacağı; öte yanda da bir eser ya da sürecin öznenin göz hapsi altına alınamayan ve tüketilemeyecek denli hakikatle dolu olduğu "yargısı"na nasıl ulaşacağız?

İşte burada Arendt'in söylediklerine ek olarak, Spinoza'nın yıllanmış deyişini hatırlamamız gerekiyor:

---

71 Bkz. Hannah Arendt, **The Life of the Mind, Vol. I [Thinking] and II[Willing]** (New York: Harcourt, 1978). Kitabının üçüncü cildi olarak planladığı "Yargılama"yı [*Judging*] kaleme almaya tam başlayacakken düşün dünyasının Arendt'i yitirmesine karşın, onun başka yazı ve derslerinde "yargılama" yetisi üzerine yazdıkları yazımızın konusu düşünüldüğünde yeterince aydınlatıcıdır. Özellikle bkz. Hannah Arendt, **Lectures on Kant's Political Philosophy** (Chicago: The University of Chicago Press, 1982); ayrıca aynı eser içinde Ronald Beiner, "Hannah Arendt on Judging": 89-156 ve Hannah Arendt, **Responsibility and Judgement**, (ed.) ve giriş Jerome Kohn (New York: Schocken, 2005) içinde "Thinking and Moral Considerations" ve "Some Questions of Moral Philosophy" başlıklı yazıları.

"verum index sui et falsi"
[ne ki doğrudur (hakikidir), ölçüsüdür hem kendinin hem de eğrinin (sahtenin)]

Spinoza tarafından 1675 yılı sonlarında eski öğrencisi Albert Burgh'a hitaben Hague'da kaleme alınan Latince bir mektupta yer alan bu ifade Spinoza'nın bitmemiş *Tractatus de intellectus emendatione*'sinin de temel bir konusunu bir çırpıda özetler. Cümle kabaca şunu söylemektedir: bir fikrin eğriliği ancak insan anlayışının temelinde yatan, veri alınmış doğru bir fikirle ilişkisi içinde anlaşılabilir. Spinoza bu deyişin özetlediği gerçeği mektubunda açıkça şöyle ifade ediyor:

> "Bunu nasıl bildigimi soracak olursan, şöyle cevaplarım: bir [ikizkenar] üçgenin üç açısından ikisi nasıl eşitse; sağlıklı bir beyne sahip olup da düş görmeyen insan da, temiz olmayan bir Tin [*spiritus*; Alm. *Geist*] hakiki olmayan fikirleri ona hakikatmiş gibi telkin ettiğinde [*nobis ideas falsas inspirant veris similes*], bunun yeterli olduğunu yadsıyacaktır; çünkü doğru (hakiki olan) hem kendisini gösterir hem de eğriyi (sahte olanı) [*est enim verum index sui et falsi*.]."[72]

Spinoza'nın düşünüsünden etkilenen onca düşünür arasında günümüzde en fazla Louis Althusser'in bu deyişin önemini vurguladığını görürüz. "Özeleştiri Ögeleri"nde bir ideoloji teorisi geliştirirken Spinoza'dan büyük ölçüde esinlendiği anlaşılan Althusser için *verum index sui et falsi*, hatta ondan da önce *habemus enim ideam veram* büyük önem taşımakta. Gerçekten de en az bir doğruya sahip olmadan bıraktık doğruyu eğriden ayıran göstergeyi, düşünmeye bile nasıl başlayabilir ki insan? Althusser'in şu yazdıkları da yeterince açıklayıcı:

> "'Habemus *enim* ideam veram...' (Spinoza). Tam da doğru bir ideaya sahip olduğumuz (*habemus*) içindir ki (*enim*)... şöyle de diyebiliriz: '*Verum index sui et falsi* '; doğru hem kendisinin, hem de eğrinin göstergesidir ve eğrinin (ve de kısmi doğruların) tanınması doğru olandan yola çıkmamıza bağlıdır."[73]

---

72 Sonradan birçok kişiyi düşündürten bu ifade Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) tarafından da Spinoza'nın felsefesi üzerine Lessing'le aralarında geçen söyleşisini aktardığı, felsefeci Moses Mendelsohn'a hitaben 4 Kasım 1783'te kaleme aldığı mektubunda verilmiş ve anladığım kadarıyla gene Jacobi tarafından Almanca'ya çevrilmiştir. Jacobi mektuplarının sadece ilk baskısında bulunduğu anlaşılan bir dipnotta Spinoza'nın mektubundan aldığı pasajı ve çevirisini verirken şöyle yazmaktadır: "In seinem Briefe an Albert Burgh. Er fügt hinzu: '*Quomodo autem id sciam, si roges, respondebo, eodem modo, ac tu scis tres angulos Trianguli aequales esse duobus rectis, et hoc sufficere negabit nemo, cui sanum est cerebrum nec spiritus immundos somniat, qui nobis ideas falsas inspirant veris similes: est enim verum index sui et falsi.*' [Wenn du fragst, wie ich das wisse, so antworte ich: eben so wie du weißt, daß die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten gleich sind; niemand, der ein heiles Hirn hat und nicht träumt, ein unreiner Geist habe ihm falsche Ideen für wahrscheinlich eingehaucht, wird leugnen, daß das genüge, denn das Wahre weist auf sich selbst und auf das Falsche hin.]" – Spinoza machte einen großen Unterschied zwischen gewiss seyn und nicht zweifeln. [Anmerkung der ersten Ausgabe], Jacobi, **Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, (*Aus einem Gespräch mit Lessing über die Philosophie des Spinoza*)**, http://www.philos-ebsite.de/index_g.htm?autoren/jacobi_heinrich_g.htm~main2].

73 Yukarıdaki alıntı tümüyle yeniden çevrilmiştir. Bkz. Louis Althusser, **Éléments d'autocritique** (Paris: Librairie Hachette, 1974: 46-7. [Ing.: **Essays in Self Criticism**, çev. Grahame Lock (London:

Althusser az ilerde Spinoza'ya ayrılan kısımda Hegel diyalektiği ve Özne-Erek birliğini alabildiğine eleştirirken, sözü geçen deyişin neden çok önem taşıdığını daha da açıyor:

> "... '*Verum index sui et falsi* '... Spinoza 'doğru hem kendisinin, hem de eğrinin göstergesidir'i olumlarken 'doğruluk [hakikat] ölçütü' sorunsalını (*la problématique*) bir yana atmış oluyordu. Bir şeyin doğruluğunu [hakikatini] herhangi bir 'ölçüt'e vurarak yargılamak iddiasındaysanız, o zaman bu ölçütün ölçütü sorunuyla –çünkü onun da doğru olması gerekir– yüzleşmek zorunda kalırsınız ve bunun da sonu gelmez. Ölçüt ister dışsal...ister içsel...olsun, her iki durumda da reddedilebilir; çünkü [böylesi bir ölçüt] bir Yargıyetkisi figüründen, Doğru (Hakiki) olanın geçerliğini onaylayan ve güvenceye alan bir Yargıçtan başka bir şey değildir. Spinoza aynı zamanda Hakikat hakkında konuşma arzusuna kapılmaktan da kaçınır; iyi bir nominalist olarak... 'doğru [hakiki]' olan üzerine konuşur sadece."[74]

Althusser ayrıca "Makyavelli ve Biz" başta, öteki yazılarında da teleolojik olmayan "raslantısal maddeci" (*matérialisme aléatoire*) bir felsefi konumdan hareketle aynı deyişin altını çizmekteydi.[75] Tüm kuşkuculuğuyla Adorno da Spinoza'nın deyişinin bir çırpıda özetlediği yalın gerçekliği gözardı etmeyerek,

---

New Left Books, 1976): 122.] Aynı pasajın bir başka çevirisi için bkz. **Özeleştirel Ögeler**, çev. Levent Targu (İstanbul: Belge Yay., 1991): içinde 29.

74 **Éléments d'autocritique**: 75. [İng.: 137; Türkçe: 45 Çeviri tarafımızca değiştirilmiştir.] Althusser'in ölümünden sonra yayınlanan, yaşarken büyük olasılıkla okuduğumuz haliyle yayınlamayı da düşünmediği ileri tarihli (1986) bir yazısında da şöyle ifadelerle karşılaşılır: "Doğru (Vrai): Hakikat değil (pas la *Vérité*)—tutucu ideolojik kavram (concept idéologique *conservateur*), ama doğru ile eğri: *verum* index sui et falsi (mais le vrai et le faux: *verum* index sui et falsi). Kendinin nedeni [olmayı savunan] bir felsefede (une philosophie de la *causa sui*) doğru olanın (le vrai) kendini tek başına kendinin nedeni (comme *causa sui*), ortadan yitişinin sonucunu da eğri (le faux) olarak göstermesi çok normal. Çok sonraları Nietzsche'nin kendisi de yeterli felsefi *kategoriler* ve ideolojik olmayan *nosyonlar* olarak *doğru* ve *eğri* uğruna (pour le *vrai* et le *faux catégories* philosophique adéquates et non *notions* idéologiques) Hakikat ve Sahtelik mitini (le mythe de la Vérité et du Mensonge) reddedecekti." Louis Althusser, "Du matérialisme aléatoire [11 Juillet 1986]", **Multitudes**, 21 (Yaz, 2005): 183.

75 Althusser, Makyavelli'nin kendinden öncekilerden bütünüyle farklı bir teorinin kurucusu olmasıyla Spinoza'nın ünlü deyişi arasında kurulabilecek bağ hakkında da şöyle yazmaktadır: "Açıktır ki, Makyavelli daha önce örneğine rastlanmayan bir teorinin kurucusu saymaktaydı kendini ve o sıralarda hüküm süren hayali tarih ve siyaset temsilleri (*les representations imaginaries de l'histoire et de la politique*) ile kendisinin 'şeyin etkin hakikati'ne ilişkin edindiği bilgi (*sa connaissance de la < vérité effective de la chose >*) arasında bir uçurum (*une abîme*), katedilen bir mesafenin insanı ürkütücü boşluğu vardı. Gerçekten de kendi görüş açısından hareketle, Spinoza'nın sonradan <*verum index sui et falsi* >sinde ifadesini bulacak olan, şeyin etkin hakikati (*la vérité effective de la chose*) *ile* kadim çağ ve Hristiyanlıktan miras kalan temsiliyetlerin hayali niteliğini keşfetmiş bulunuyordu. 'Kötülüğe kötülük demek kötülüktür' diye yazıyordu o. Egemenlere de halklara da zarar veren kötülük işte bu hayali temsiliyetlerdir." ["Il est clair que Machiavel se tient pour le fondateur d'une théorie sans précédent, et qu'entre les representations imaginaries de l'histoire et de la politique au pouvoir et sa connaissance de la < vérité effective de la chose >, il existe une abîme, le vide d'une distance prise, qui ne peut être que saisissant. De son point de vue en effet, celui de la vérité effective de la chose, il découvre (comme le dira plus tard Spinoza < *verum index sui et falsi* >) à la fois la vérité effective de la chose et le caractère imaginaire des representations héritées de l'Antiquité et du Christianisme."] Louis Althusser, "Machiavel et nous", **Écrit philosophiques et politiques**, C 2 der. ve sunuş François Matheron (Éditions STOCK/IMEC, 1995): 48-49. [İng.: **Machiavelli and Us**, (ed.) François Matheron, (çev. ve giriş) Gregory Elliot (Londra: Verso, 1999): 8.]

eğer *kitsch*'e anlamlı bir tanım getirilecekse, sanat eserinin hakikat içeriğinde meydana gelen tarihsel dönüşümlerin getirdiği tüm komplikasyonlar ve dışavurduğu hakikatin tüm geçiciliğine karşın, sanat eserince ifade edilenin *index veri et falsi* olarak alınması gerektiğini teslim eder.[76]

Evet, verum index sui et falsi. Aynen öyle bugün bile. 'Şimdi ve burada' karşımızda beliren zihin ve gönül emeği yüklü 'pleb' bir eserin, bizzat içerdiği hakikat yanında *kitsch*'e özgü sahteliğin de kanıtı oluşu. Metalar dünyasının çarkları işlesin diye kültür dahil tüm yaşam pratiklerinde içine itildiğimiz çaresizliği ve *kitsch* ucuzlukları aşma cesareti gösteren her kişinin başka herkes gibi içgüdü düzeyinde zaten hissettiğini bilinç düzeyine taşıyabildiğinde ayacağı, sapı samandan ayırmaya yarayan bir basit gerçekliği hatırlatıyor sadece. Üstelik de 'düşünce zanaatı' dahil, hakikatin yuvası sanat hiçbir zaman zorunluluk sonucu gerçekleşmiyor. Tersine, binlerce yıl öncesinde 'hakiki' bir ustanın (Aristoteles) başkasının (Agathon) ağzından dediği gibi: "Sanat (zanaat) sever raslantıyı, raslantı da sanatı (zanaatı)" (*tékhne túkhen êsterxe kai túkhe tékhnen*).[77] Bu kadarını çoğumuz biliyor zaten; aynı alıntı kaç kez verilmedi ki. Ama hemen ardından gelen cümle doğru bir 'düşünce zanaatı'nın hakiki her sanatın temelinde yattığını hatırlatmıyor mu bizlere?[78]

18 Eylül 2007, Kavaklıdere, Ankara

---

76 "Man müßte wohl, damit jene Definition sinnvoll werde, den Ausdruck des Kunstwerks an sich als index veri et falsi betrachten; über dessen Authentizität jedoch zu befinden, führt zu derart endlosen Komplikationen –die geschichtliche Veränderung des Wahrheitsgehalts von Ausdrucksmitteln ist eine von ihnen–, daß nur kasuistisch zu entscheiden wäre und auch das nicht ohne allen Zweifel". Theodor W. Adorno, **Gesammelte Schriften, Band 7: Ästhetische Theorie**: 466-467 [Ing.: 315].

77 Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, 1140a17-18

78 "Işte, dediğimiz gibi, sanat yaratırken hakiki usyürütme alışkanlığı; sanat-olmayan da [bunun tam] karşıtı, yaratırken sahte usyürütme alışkanlığıdır (*tékhne ...hêxis tis metà lógou àlethoûs poietiké èstin, hé d' àtekhnía toùnantíon metà lógou pseudoûs poietikè hêxis*)," **A.g.e.**: 1140a18-19. Binlerce yıl gerisinden gelen bu alıntıyı düşünürken Heidegger'in gelecekteki 'düşünce' ve 'sanat' hakkında şu söylediklerini de düşünmeden edemiyoruz: "Gelecekte, ilk planda hakikati yerleştiren güçlerin, yani şiir (ve sonuçta da genelde sanat) ile düşüncenin ilişkisi tâ ilk başlangıçtakinden çok başka olacaktır. Bu geçişte başı çeken şiir değil, düşünce olmak zorundadır. Ama gelecekte hakikatin işleyişini sağlayan, yani hakikatin olagelişini zeminine yerleştiren sanat olacaktır (yoksa koskoca bir hiç olurdu sanat) ["Anders als im ersten Anfang ist künftig das Verhältnis der Mächte, die zuerst die Wahrheit gründen, der Dichtung – und somit der Kunst überhaupt – und das Denkens. Nicht die Dichtung das erste, sondern Wegbereiter muß im Übergang das Denken sein. Die Kunst aber ist künftig – oder sie ist gar nicht mehr – das Ins-Werk-setzen der Wahrheit – eine wesentliche Gründung des Wesens der Wahrheit."]." Martin Heidegger, **Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte "Probleme" der "Logik", [Freiburger Vorlesung Wintersemester 1937/38] Gesamtausgabe, Band 45** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984): 180. [Ing.: **Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic"**, çev. R. Rojcewicz ve A. Schuwer (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992): 164.] [altını ben çizdim]

Weimar entelektüelleri polisiye okuyor

*Aykut Çelebi**

Mehmet Küçük'e
(1961-2002)

Giriş

Polisiye roman okurları, neden polisiye roman okudukları konusunda kendilerini daima bir açıklama yapmaya mecbur hissederler. 20. yüzyılın ilk yarısında sorun, yüksek sanatın karşısına konan "ucuz sanat olarak polisiye romanın" basit bir ikiliğe sığdırılamayacak, kendine özgü bir anlatı tekniği ve çözümleyici mantığı olduğu savunusu etrafında odaklanmıştı. Ne de olsa o zamanlar kitap okumak ve yazılı kültür başlı başına bir değerdi. 20. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak kamusal entelektüellik, bilim adamı/kadını olmak ile bir meslek olarak akademisyenlik birbirinden ayrıldığından, polisiye roman okurları yüksek kültürden gelen eleştirinin yanı sıra, bilimsel kitapları okumak varken, genel olarak edebiyatı ve polisiye roman okumayı zaman kaybı olarak görenlere karşı da bir açıklama yapmak durumunda bırakılmışlardır. Görselliğin egemenliğindeki 21. yüzyılın başında polisiye roman okurlarını sadece yeni bir açıklama değil, türün bilgisayar oyunları ve televizyon dizileri karşısında varlığını sürdürüp sürdüremeyeceği kaygısı da bekliyor. Tabii bu arada polisiye romanın zaman içindeki evrimi, polisiye başlığı altında toplanan çok sayıda alt türün gerçekte polisiye olup olmadığı tartışmasını bir kenara bırakıyoruz.

Weimar entelektüelleri için neyin polisiye roman olup olmadığı, polisiye romanın kendine has bir anlatı tekniği taşıyıp taşımadığı, yanıtlanması gayet basit bir soruydu. Erken burjuva çağında ortaya çıkan polisiye roman, katilin kim olduğu ve dedektifin muammayı nasıl çözdüğü sorusuyla ilgiliydi. Weimar entelektüelleri polisiye roman derken esasen, o zamanki ifadesiyle dedektif romanını anlıyorlardı. Dedektif romanının özü, bir suçun aydınlatılması, bir

(*) Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

muammanın çözülmesine ilişkindir. Bu haliyle de hem dedektifi, hem olay mahallini merkeze alan, felsefi bir çözümlemeye açıktır. Bugün ise dedektif romanı, polisiye romanın önemi görece azalmış bir alt dalı olarak kabul edilmektedir. Weimar döneminde dedektif romanlarının karşısına polisiye roman (*Kriminalroman*) konmuştur. Polisiye romanda ağırlık, bir suçun aydınlatılmasından ziyade, suçun tarihi ya da saiklerinin öne çıkarılmasında yatar. Heißenbüttel dedektif romanında mantıksal düşüncenin, polisiye romanda ise kaba kuvvetin ağır bastığını söyler (Heißenbüttel, 1971: 358) Weimar entelektüelleri polisiye romanı dedektif romanıyla sınırlamışlar, dedektif romanında yeni bir çağın ve yeni bir anlatı türünün ipuçlarını bulmuşlardır. Bunda dedektif romanlarının doğası gereği okuyucuya bağımlı olması, yazarın muammayı okuyucunun çözeceğini düşünerek eseri kurgulaması etkili olmuştur. Çünkü polisiye romanı özgün kılan husus, kim tarafından ve nasıl yazıldığı kadar, hangi dönemde, kime hizmet eder şekilde kaleme alındığıdır. Aşağıda Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, Bertolt Brecht ve Ernst Bloch'un polisiye romanın bir teknik ve araç olarak önemi hakkındaki düşünceleri ele alınacaktır.

Otel lobisinde bir gözlemci: Siegfried Kracauer

Siegfried Kracauer ile başlanmasının nedeni, polisiye roman hakkında ilk kitabı onun yazmış olmasıdır (1923-1924). Kracauer, George Simmel'in bir takipçisi olarak sosyolojik analizin, fenomenlerin kristalleşmiş biçimlerini sunmak olduğunu söyler. Bunun anlamı, şeylerin, nesnelerin, insanların etkileşimini fenomenal nitelikleriyle ortaya koymaktır (Allen, 2007). Kracauer sosyolojik bakımdan dedektif romanlarını önemli bulur, ama dedektifi sosyolojik analizin zenginliğini yadsıyan, ham bir tipolojik unsur kabul eder. Dedektif gerçeği bulmaya çalışmak yerine, her şeye kadir, akılcılığı kendinden menkul aşkın bir duruşu tercih eder. Hatta daha ileri giderek dedektifin, bütün kahraman kültüne, zekâ, akıl, olayları doğru yorumlama vb. sıradan insanlarda bulunmayan son derece kişiye özgü niteliklerine rağmen, aslında mekanik bir yaratı, varlık dışı bir şahsiyet (*Unperson*) olduğunu iddia eder. Dedektif romanı aklın estetize edilmiş halidir. Felsefede *ide* ne ise, dedektif romanında da dedektifte cisimleşen akıl aynı şeydir. Kracauer aklın gerçeklik karşısındaki koşulsuz zaferini eleştirir. Dedektif aklın tipik bir temsilcisi olup şeyler üzerinden bilgi edinmek yerine, mantık oyunlarıyla sonuca gider. Bu yanıyla kendi kişiliğini öne çıkarır; oysa görünüşte akıl ön plandadır. Dedektif cisimleşmiş akıldır.

Kracauer dedektif romanlarında Kant ve Fichte'nin idealist felsefesini görmüştür. Düşüncenin hakikatten tamamen ayrıldığı idealist düşüncedir bu (Kracauer, 1971: 119). Kracauer dedektif romanını, Aydınlanma düşüncesindeki akılcılık ile 18. yüzyılda iç dünya hakkındaki iyimserliğin vaftiz ettiğini söyler. Dedektif romanına karşı bu denli eleştirel bir tutumun arkasında hayat

deneyimlerinin derinlerde bir yerde gizli olmayıp bize aşina olan şeylerde mevcut olduğu varsayımı yatar. Kracauer'in bu görüşü, Simmel'in büyük şehir hayatı hakkındaki yazılarının bir devamı niteliğindedir. Simmel büyük şehir hayatına özgü zihinsel formu, şehre özgü kanıksanmış bakışta bulmuştur. Kanıksama Simmel'de bir zekâ ya da algılama sorunu değildir; aksine insanların şeyler arasındaki ayrımlara kayıtsızlığında yatar (Simmel, 1908/1991: 86). Hatta ayrımın kendisi, şeylerin anlam ve değerlerinin bile anlamsız hale gelmesidir (s. 87). Anonimlik ve kayıtsızlık tehdidi altında kişisel ögelerin kurtarılması, ivedilik kazanır. Aşırılıklar, özgürlükler, bireysellikler üreten deneyimlerin öne çıktığı görülür (s. 93). Kracauer Simmel'in etkisiyle büyük şehir hayatını hayat deneyimlerinin ışığında sathi ve fenomenal boyutlarıyla ele almıştır. İlk yazılarında sezilen modern hayata dair kötümserlik, Simmel'in etkisiyle yerini, insanların hayatlarına anlam katan pratiklere nesnel bir bakışa bırakmıştır (Allen, 2007: 24 vd). Polisiye romanda dedektif, hukuki düzene sınırlı sadakat gösterir; türün genel eğilimi de budur. Dedektifte, yaşanmış deneyimlerin birbiriyle çatışan boyutu mevcut değildir. Bu haliyle dedektif, içinde doğduğu modern şehir hayatının bir parçası değildir. Hobbes'un Leviathan'ı gibi, her durumda aynı tepkiyi veren devasa, varlık dışı bir şahsiyettir.

Tarihsel materyalist bir iz sürücü olarak dedektif: Walter Benjamin

Walter Benjamin, Kracauer'in tersine dedektif romanlarında modern hayatı, büyük şehir yaşamını bütün zenginliği içinde yakalar.[1] Benjamin'de dedektif romanı iki açıdan önemlidir: Birincisi, dedektif romanları sayesinde şehrin fantazmagorik bir temsilini çözümleme fırsatı bulabiliriz. İkincisi, dedektifin yöntemini takip ederek modernliğin yapısı içinden ilerici siyasal bir araç elde ederiz. Önce şehrin temsili meselesine değinelim. Benjamin "Seyahatte Polisiye Roman" denemesinde polisiye romanların evden getirilmek yerine, özellikle istasyondan alınmasında yeni ve heyecan verici bir başlangıcın ipuçlarını gördüğünü belirtir (Benjamin, GS, c. 4.1: 381vd; Salzani, 2007: 165.166). Seyahat, öncesi ve sonrasıyla modern hayatın en önemli ritüellerinden bir tanesidir. Seyahat iki nokta arasında, kaygılardan uzaklaşmayı ifade eder. Seyahatte okunan polisiye roman, bunu güçlendirir.

Büyük şehrin en önemli özelliği, kalabalıkların her şeyi bünyesine katabilmesi, anonimleştirebilmesidir. Edgar Allan Poe'nun "Kalabalıkların Adamı" hikâyesinde esas kahraman, bir karakter yerine, kalabalığın kendisidir. Walter

1 Kracauer'e 1924 yılında yazdığı bir mektupta, dedektif romanları hakkındaki değerlendirmelerini heyecan verici bulduğunu belirtiyor (GB, 2, 1995: 430). Buradan Benjamin'in Kracauer'in dedektif romanı hakkındaki yazılarından haberdar olduğunu anlıyoruz. Ancak daha sonra Kracauer'in dedektif analizleri üzerine hiçbir şey yazmamıştır.

Benjamin bu hikâyeyi dedektif öykülerinin röntgeni kabul eder. Hikâyenin sonunda "kapkaranlık cürümün tipik bir örneği, dehası o. Yalnızlığı dışlıyor. Kalabalıkların adamı o. İzini sürmek boşuna; ne kendisi ne de yapıp ettiği hakkında bilgi edinebileceğim" denmektedir (Poe, 1991: 24). Kalabalıklar her şeyi anonimleştirdiği ölçüde suçu ve suçluları da saklar. Hatta çoğu zaman *flâneur* kalabalığa, kalabalık suçluya karışır. Yine de büyük şehirde dedektif, sokağın hakikatini keşfetmekten ve hakikati sokakta aramaktan büyük bir zevk alır. Dedektif yalnızlığı, tarafsızlığı, bu dünyaya ait olmayışı, ayrıntı düşkünlüğü, izlerin peşini bırakmama tutkusu ile kalabalığın hem içinde hem dışındadır. Tıpkı Baudelaire'in yalnızlıktan hoşlanması, ama en çok da kalabalıklar içinde yalnız olmayı istemesinde olduğu gibi.

Burjuva modernliğini her iki yönüyle de en iyi dedektif romanlarında bulabiliriz. Büyük şehrin cadde ve sokaklarında bireylere ait izler silinirken burjuva iç mekânlarında bireylerin kim olduklarına dair bol miktarda ize rastlanır. Benjamin "bir yerde yaşamak, orada iz bırakmaktır" demişti. Ernst Bloch'un Benjamin'den ödünç aldığı benzetmeyle söylenecek olursa, on odalı bir malikânede şöminesi yanan salonda saat on civarında ancak büyük teyze öldürülebilirdi. Her şey buna uygundur (Bloch, 1977, c. 9: 252; Jäger, 1993: 26). Dedektif romanlarında olay mahallinin genellikle burjuva iç mekânını temsil eden bir apartman dairesi olması da tesadüf değildir. Burjuva toplumunda iz bırakmadan bir yerde yaşamak, çelik ve cam ağırlıklı yeni mimari sayesinde mümkün oldu. Camdan yapılan nesnelerin bir aurası yoktur. Aura bir geleneğin bir kertesi olarak izlerin aktarılmasıyla oluşur. İz, bir yakınlığı bir şeye sahip olmakla ortaya çıkan yakınlığı anlatır. Aura uzaktan belirir; bize sahip olan auradır.

Benjamin'in dedektifi, şehirde aylaklık eden *flâneur*'e benzer. Kracauer'deki cisimleşmiş akıl yerine, irrasyonel eğilimlere ve güçlü sezgilere sahip, zamanın dışında kalarak büyük şehri umarsızca keşfetmeye çalışan bir kartografla karşılaşırız.[2] Dedektif şehirde dolaşır. Sadece kalabalıkların içinde kaybolmaz. Dedektif modern hayatın ve kapitalizmin arkeoloğu olarak şeylerin, nesnelerin kaydını tutar. Sanayi kapitalizmi öncesi var olan, artık işlevsiz hale gelmiş mekânları, kurumları, değerleri, ilişkileri, hayatta kalan nesnelerin yüzeyinde okumayı dener. Nesnelerin artık işe yaramaz halleriyle nasıl göründüğünü soruşturmak, paçavra toplayıcısının, *flâneur*'ün, arkeoloğun ve tarihçinin vazgeçilmez yöntemi haline gelmiştir (Benjamin, GS, c. 2.1.: 217-219; Salzani, 2007: 181-182).[3] Dedektifin dikkatli gözlemi sayesinde bir araya getirdiği izler, bir anlığına da olsa geçmişi, o güne kadar karanlıkta kalan hususları açıklayıcı bir güce kavuşturur.

2 Benjamin, Brecht'in ve Bloch'un tersine, melodram ögesi barındıran, sezgisi güçlü polis dedektiflerinden özel olarak hoşlanır. Maigret favori dedektiflerinden bir tanesiydi.

3 Benjamin'in en sadık takipçisi Giorgio Agamben, istisna halinin en eski kurumlarından birisi olan iustitum üzerinden, bir kuralın sönümlenmiş ikinci hayatına bakmayı denemiştir. Bir şeyin gerçek niteliğini değişim değeri ve iktidar sarmalından çıktığı noktadan itibaren anlamak olasıdır.

Walter Benjamin dedektif romanlarında büyük şehir hayatının iyi bir yansımasını, kalabalıkları, anonimleşmeyi ve kapitalist üretim tarzının kriminal niteliğini gördü.[4] Ancak bundan da öte, tarihsel materyalistin geçmişe sahip çıkarak özgürleşme yöntemini buldu.

İşlevsel bir teknik olarak polisiye roman: Bertolt Brecht

Walter Benjamin polisiye romanı 19. yüzyıl tarihçisinin bakış açısına uygun bir biçimde ele almıştı. Bertolt Brecht'in amacı ise polisiye romanı, yazar olarak yenilikçi bir edebi biçim açısından değerlendirmek oldu. Birçok öğreti oyununda ve büyük tiyatro eserlerinde görüldüğü üzere, Brecht'in evreni, düşenlerin ve düşkünlerin evrenidir (Jäger, 1993: 36). Dolayısıyla polisiye romanın, edebi nitelikleri yanı sıra Brecht'in amacına uygun bir işlevi olduğu kuşku götürmez. Brecht, materyalist bir pedagog ve sosyolog edasıyla, polisiye sayılabilecek vakaların neye ve kime hizmet ettiği sorusunu öne çıkarmış, iktisadi suçları, cürüme kaynaklık eden maddi çıkar unsurlarıyla birlikte ele almıştır (Jäger, 1993: 26).

Brecht, klasik yüksek sanat eserlerinin vazgeçilmezliğine karşı polisiyenin ucuz ve düşük bir sanat eseri olduğu yolundaki yaygın kanaate katılmaz. 1926 yılında yazdığı ilk denemelerinden birisinde (GBA, c. 21, 1993: 129), hangi konumda olursa olsun bir yazar için polisiye romanın vazgeçilmezliğini, "polisiye romana geri dönelim!" çağrısıyla ilan etmiştir. Polisiye üzerine bir başka denemesinde, polisiye romanın yazara bir şema sunduğunu belirtir. Brecht'e göre bir şemanın varlığı, yazarı bir iç dirence teşvik etmesi nedeniyle son derece sağlıklıdır; operetler ve kabare dışında böylesi güçlü bir şemaya sadece polisiye roman sahiptir (GBA, 1993, c. 21,: 131). Brecht polisiye romanın, psişik karakter etrafında gelişen geleneksel edebiyattan farklı olduğunu, polisiye romanda okuyucunun mantıksal düşünme yoluyla romanı kavramasının asli olduğunu belirtir. Polisiye romanın konusu mantıksal düşüncedir ve okuyucudan mantıksal düşünmeyi talep eder. Polisiye roman bulmacaya çok benzer (GBA 1993, c. 21: 505-507). Hem karakterler, hem de muammayı oluşturan nedenler bulmacada olduğu gibi sınırlı sayıdadır. Bu özelliğine bakarak her kim "hep aynı şey, yeni bir şey yok" diye yakınırsa, polisiye romandan hiçbir şey anlamamış demektir. Tıpkı tiyatroda perdenin açılışına bakıp "bu tiyatroda her şey aynı" demedeki kavrayışsızlık gibi. Polisiye romanın orijinalliği başka bir yerde yatar. Esas mesele, birkaç öge etrafında bütün bir türe estetik düzeyini kazandıran şemayı kavramaktır. Güçlü bir şemaya sahip olan bir tür, içeriden yaratıcılığı tetikleyen itici güce sahiptir. Brecht İngiliz polisiye geleneğinin

4 Fotoğraflı kimliğin ortaya çıkışından sonra dedektif hikâyesi mümkün olmuştur. Suçlu fizyonomisinin çıkartılması, parmak izi vb. teknik bazı gelişmeler de buna eklenebilir (Benjamin, 1935/1993: 124).

başarılı bir şema yarattığını söyler.[5] Buna göre iyi bir polisiyenin ana şeması, şaşırtıcı bir biçimde bir fizikçinin çalışma tarzına benzer. Önce olgular kaydedilir (Ceset şurada yatıyor. Saat parçalanmış. Saat ikiyi gösteriyor. Ev sahibesinin sıhhati yerinde bir teyzesi var vb.); ardından çalışma hipotezleri ortaya konur (hangi olaylar olgularla örtüşür?); yeni olguların devreye girmesiyle ya da eldeki olguların değer yitirmesiyle, yazar yeni bir çalışma hipotezi aramaya zorlanır. Nihayet bu çalışma hipotezinin test edilmesi, yani deney dönemi başlar. Burada tayin edici olan şey, eylemlerin karakterlerden değil, karakterlerin eylem vasıtasıyla ortaya çıkmış olmalarıdır.[6]

Benzer bir çerçevede hareket Joyce, Döblin ya da Dos Passos gibi yazarların böyle net bir şemaya sahip olup olmadıklarına baktığımızda, polisiye romanın diğerlerine göre son derece önemli bir avantaja sahip olduğunu görürüz. Polisiye roman avangart yapıtlara göre bilimsel bir çağın ihtiyaçlarına uygun bir örgütlenmeye sahiptir (GBA, 1993, c. 22.1,: 506).[7] Polisiye romanlarda insanlar başka insanların sadece ruhlarında değil, gövdelerinde de iz bırakırlar. Kuşkusuz kütüphanenin önünde ya da bahçede de. Kitleler çağında hiç kimse hiçbir şey üzerinde iz bırakmazken, polisiye roman buna açık bir karşıtlık oluşturur. Kapitalizm çağında bir macera romanı, asla polisiye romandan başka bir biçimde yazılamazdı. Çünkü içinde yaşadığımız toplumda maceranın kendisi bir suç addedilir. Brecht'e göre polisiye romandan zevk alınmasının nedeni, birbirinden bağımsız, kıyıda köşede kalmış olaylar toplamından sonunda işlevsel kılınmış nedensel bir sonuca varmanın mümkün olmasıdır. Başka hiçbir eserde böyle bir bütünsellik görülmez. İnsan eylemlerinin nedenselliğini saptamak, polisiye romanın bize sunduğu en önemli entelektüel zevktir. Örneğin, fizikçi kendi alanında nedensellikle ilgili bazı zorluklar yaşayabilir, ama polisiye romanda asla böyle bir şey olmaz. Fizikte olasılıkla yetinmek zorunludur; nedensellik yasası en iyi ihtimalle şöyle böyle işler. Polisiye romanda ise böyle bir sorun yoktur; birkaç yapay müdahale, sorunun kaynağını bertaraf eder. Tarih felaketlerden sonra yazılır. Bu nedenle hayat deneyimlerimizi felaket formlarından ediniriz. Kimin neyi, ne ölçüde yaptığı, kimin neyden ne ölçüde sorumlu olduğu, bir şeyin arkasında başka neyin olabileceği sorusu kaçınılmaz

5 Brecht Conan Doyle ve Georges Simenon'un romanlarını Aristotelesçi ve Aristotelesçi olmayan drama arasındaki ilişkiye benzetir. Simenon olay atmosferini fiziksel karakteri yok olacak biçimde yoğunlaştırır. Sonunda karakterler nedenselliklerini kaybeder, birer doğal unsura dönüşür. Brecht Doyle'u çok daha çağdaş bulur. Bkz. (GBA, 1942/1993, c.27.2: 84)

6 Brecht'in Viyana Pozitivist Okulu'ndan geniş ölçüde etkilenmiş olduğu bir sır değil. Ama Brecht'in pozitivist olmayan bir bilgi ve bilim anlayışına tekabül eden dedektif tiplemeleri de var. Daha çok Doğulu bilgelere benzeyen bu dedektif tiplemesinde iç dünyasına uygun, ölçülü, sakin bir biçimde meseleyi aydınlatan; dış dünyadan gelen olgusal bilgilere itibar etmeyen; hatta bu tavrı fazlasıyla Batılı bulan bir anlayışla karşılaşılır. Bkz. Jäger (1993: 28).

7 Walter Benjamin'in ifadesiyle, "Dedektif romanının kurallarına göre burjuva yasallığı ve suç, karşıt iki kutuptur. Brecht'in yöntemi dedektif romanının hayli gelişmiş tekniğini koruyup kurallarını yıkmaktan oluşur" . Bkz. Benjamin (1935/1984: 67)

olarak bize eşlik eder. Entelektüellerin, tarihin öznesi değil de nesnesi oldukları bu genel hal, en zevkli haliyle polisiye romanda doğrulanır: Var oluş bilinmeyen etmenlere bağlıdır (GBA, 1993, c. 22.1: 508-510).

Konforlu bir odada felsefi serüven: Ernst Bloch

Ernst Bloch'ta ise polisiye roman felsefi bazı yönleriyle öne çıkar. Ama yine de polisiye roman okumanın verdiği haz bütünüyle dışarıda bırakılmaz. Gecenin sessizliğinde, sıcak bir evde, soba ya da şömine başında, okuma lambasının ışığında, ulaşılabilecek kadar yakın mesafede çay, rom ve tütün eşliğinde polisiye roman okumanın zevki bambaşkadır (Bloch, 1977, c. 9, 243). Tekinsiz maceralara güvenli bir ortamda çıkılması arasındaki zıtlık zevkin kaynağıdır. Bloch'a göre polisiye romanı çekici kılan, üç aşamalı anlatı yapısıdır. Birinci özellik, olayı tahmin etme heyecanından kaynaklanır. Saf anlamda entelektüel merak ya da düşünsel devinim tahmin arzusunu tetikler. İkinci husus, polisiyenin belkemiğini oluşturur. Anlatıda kamufle edilen olayların, mikro düzeyde, en küçük izlere, işaretlere bile dikkat edilmesi, aradaki bağıntının atlanmaması suretiyle aydınlatılması mümkün hale gelir. Romanın anlatı yapısı, kamufle etmekle aydınlatmak arasında bir yerde kurulur. Ancak Bloch'a göre polisiye romanın kalbi sonuncu özelliğindedir: Hikâyede bilinmeyen, anlatılmayan kısımların zihinde yeniden inşası yoluyla olayın açıklığa kavuşturulması. Okur muammayı hikâyenin gelişimi içinde metni yeniden kurarak çözer. Metinde açık bırakıldığı düşünülen hususlar metinde saklı olup okuyucu tarafından açığa çıkarılmayı bekler. Aynı yöntemin metin içinde hareket eden dedektif için de geçerli olduğunu hatırlamakta yarar var. Bloch, polisiye romanda anlatılmamış olanın yeniden inşa yoluyla açık hale gelmesini Oidipus'un kendi gerçeğini öğrenme sürecine benzetir, bütün dedektif hikâyelerinin kumaşı Oidipus'tan dokunmuştur (s. 248-254).

Bloch, polisiye romanda dedektiflerin iki ayrı yönteme dayandıklarını söyler. Her iki tip de toplumsal açıdan belirlenmiş, tarihsel figürlerdir. Birinci tipi Sherlock Holmes ve Dupin temsil eder. Her ikisi de burjuva dünya görüşünün erken dönemine aittir. Ana özellikleri doğa bilimlerinin mantığına yakın bir biçimde tümevarımcı olmaları, izleri takip ederek gerekli akılcı çıkarımlara ulaşabilmeleridir (Bloch, 1977, c. 9. 251). Gerekli bilgilerin toplanmasını müteakip eldeki verilerle muhtemel çözümler arasında kombinasyonlar kurulur ve buradan sonuca ulaşılır. Akılcı-pozitivist yöntemsel egemenlik her iki dedektifte de problem çözme yöntemini oluşturur. Dupin ve Holmes, bilimsel buluşlardan yararlanmaktan çekinmezler. Kimya başta olmak üzere tıp ve fizikteki en yeni gelişmeleri araştırmalarında kullanırlar.

İkinci tip dedektifi Poirot temsil eder. Poirot, burjuva dünyasının bir sonraki döneminin, akla ve bilime güvenin sarsıldığı, iyimser 18. yüzyıldan çıkış döneminin ürünüdür. Bu yeni dönemde düşünme ve akıl yürütme ilkesi baştan aşa-

ğıya değişmiştir. Sezgileri güçlü dedektif, araştırmacı dedektifin yerini almıştır. Nitekim Poirot muammayı soruşturma yoluyla değil, başkalarına tuhaf gelebilecek irrasyonel bir şekilde, çoğu kez bütün olayı aniden, tek bir işaretin olayın tamamını bir anda aydınlattığı bir biçimde çözecektir. Olayın düğümü de çözümü de okuyucunun etkin katılımı yerine dahiyane, sıradışı dedektife havale edilmiştir. Egzantrik dedektif muammayı kovup kendisi olayın merkezi haline gelmiştir. Bloch bu gelişmeyi Bergson felsefesinin John Stuart Mill karşısındaki mutlak zaferi olarak görmüştür (Marsch, 1983).

Bloch, Benjamin ve Brecht gibi, polisiye romanda geç burjuva çağının yabancılaşma belirtilerini; modern hayattaki maskelerin indirilme, muammanın çözülüp anlaşılır kılınması çabasını gördü. Bloch'a göre, yüzünde maskeyle dolaşanlar sadece kötüler değildir; giderek yabancılaşan ve maskeleri çoğalan bir dünyada yaşıyoruz. Bu dünya dedektif romanına ve dedektiflere elverişli bir ortam sunar (Bloch, 1977: 254). Brecht de yüzünü kaybeden insanlar dünyasına dair polisiye romandan hayli malzeme toplamıştır (Bloch, 1977: 254). Modern hayatın maskeleri dedikodu, söylenti vb. yollarla açığa çıkar, görsel basın ve dedikodu haberleri maske indirme çabalarını tetikler. Polisiye roman bu haliyle "colportage" bir niteliğe sahiptir (Bloch, 1977: 252).

Polisiye romanın bu denli sevilmesinin başlıca nedenlerinden birisi de insanlık durumunu doğru bir biçimde kavraması ve temsil etmesidir. Schelling'in ifadesiyle, "şer'den asude bir iyilik fikri kadim bir hatadan başka bir şey değildir, Dante'nin de söylediği gibi, felsefenin arşa yükselme yolculuğu uçurumun dibinden başlar".[8] Dedektifi çekici kılan bir başka husus ise dedektifin soruşturma sayesinde ayakta kalabilmesi, bitmek bilmeyen soruşturma iştiyakıdır. İdeolojilerde üretim ilişkilerinin bir yansımasını arayanlar için dedektifin soruşturma yöntemi önemli bir ipucu sağlar.

Weimar entelektüelleri polisiye roman yazıyor

Agatha Christie, polisiye roman kurgusunda önemli değişiklikler yaptı. Cinayetin son anda, okuyucuya neredeyse hiçbir ipucu verilmeden açıklanıp olayın çözülmesi bunların başında gelir. Christie'nin dedektif romanında yeni bir dönemeci temsil eden yaklaşımı, kısmen de olsa, Weimar entelektüellerinin polisiye roman hakkındaki görüşlerinin ele alındığı bu değerlendirmeye esin kaynağı oldu. Normalde polisiye romandaki sürprizli son, eserin zayıflığının delilidir. Ama söz konusu olan polisiye roman üzerine bir tartışma olduğuna göre sonda söylenmesi gereken sahiden sona saklanmalıdır. Anlaşıldığı üzere tartışmanın son noktasına, sürprizlerle dolu bir aşamaya gelmiş bulunuyoruz. Weimar entelektüelleri sadece iyi birer roman okuyucusu değildi. Sayısız polisiye

8 Schelling (Werke, Bd.6: 43). Aktaran Bloch (1977: 258).

roman taslakları çıkarmış, daima polisiye roman yazma isteğiyle tutuşan Brecht ve Benjamin, ortak bir polisiye roman yazmaya karar vermişlerdi.[9]

Ortak polisiye roman tasarısı muhtemelen 1933 sonbaharında, her ikisi de Paris'te sürgündeyken ortaya çıktı (Benjamin, GB, 1995-2000, c. 4: 309). Daha doğrusu Brecht sürgün yeri olarak Danimarka'daki küçük ve sakin bir kasabayı, Skovsbostrand'ı seçmişti. Paris'te geçici bir ziyaretçiydi.[10] Benjamin ise Paris'teki sürgünler semtinin Lotte Lenya, Kurt Weill, Elizabeth Hauptmann ve Siegfried Kracauer ile birlikte gözde bir sakinidir. Benjamin Gretel Karplus'a (sonradan Adorno) gönderdiği 8 Kasım 1933 tarihli mektupta "Berthold[11] ile polisiye roman teorisi üzerine konuşuyoruz. Kim bilir belki bu düşünceler bir gün deneysel bir yöne evrilebilir" demektedir (Benjamin, GB, c..4: 310). Brecht ile Benjamin izleyen dönemde roman üzerinde hazırlıklara başlar. Her iki yazarın toplu eserlerinin ve mektuplarının yayınlanmış olması sayesinde taslaklardan hareketle roman taslaklarını değerlendirme şansına sahibiz.

Konuyla ilgili ilk ve en önemli metnin yazarı Lorenz Jäger, iki yazar arasındaki işbölümünde kimin hangi konulara ağırlık verdiği hususunu tartışırken, taslak metinleri kimin yazmış olabileceği hususunda, geride açıklığa kavuşturulmayı bekleyen birçok nokta bulunmasına rağmen tasarının esasen Brecht'e ait olduğunu, Benjamin'in ise yardımcı bir rol üstlendiğini belirtir (1993: 32). Erdmut Wizisla, Benjamin ve Brecht arasındaki dostluğu incelediği mükemmel kitabında, romandaki şantaj ve çıkar unsuru gibi ana malzemeyi Brecht'in üstlendiğini, romanda yer alacak irili ufaklı *üçkağıtları* araştırmanın, romanda yer alacak sahne ve mekânları seçmenin ise Benjamin'in görevi olduğunu söyler (Wizisla, 2004: 90).

Artık roman taslağına geçebiliriz. Metin her iki yazarın taslaklarına dayanarak özetlenecek olursa, aslında tipik bir Brecht metniyle karşı karşıya olduğumuz görülür. Bu metin sanki "Üç Kuruşluk Opera" (Die Dreigroschen Oper) ile "Beş Paralık Roman" (Der Dreigroschen Roman) arasındaki geçişi sağlayan görünmez bir egzersiz gibidir. Polisiye taslağını önce Brecht'in notlarından inceleyelim.

Brecht, kahramanı emekli bir yargıç olan Lexer'li[12] bir dizi polisiye roman-

9 Lorenz Jäger, Berlin'deki Brecht Arşivi'ne ilk kez gidenlerin, kitaplık labirentinde darmadağınık polisiye roman kuleleri ile karşılaşmaktan duyduğu şaşkınlıktan bahseder (1993: 25). Benjamin'in sürgün öncesindeki muazzam kitaplığında çok sayıda polisiye bulunduğu bir sır değil. Bkz. Scholem (1981). Benjamin daha Mayıs 1933'te kendine uygun bir mecraya evrilebilirse kendisini çok heyecanlandıran bir polisiye roman tasarısı peşinde olduğunu söylemekteydi (GB, c.4: 207).

10 Benjamin'i de Skovsbostrand'a yerleşmesi konusunda ikna etmeye çalıştı. Bu sakin kasaba hem ucuzluğu hem de çalışma ortamı bakımından uygundu. Ancak Benjamin çalışmaları bakımından hayati önemi haiz kaynakların bulunduğu Paris'i terk etme fikrine soğuk bakmıştır. Brecht Benjamin'i hiç olmazsa kitaplığını Skovsbostrand'a getirmesi hususunda ikna etti. Bu sayede kitaplığına yaz ayları süresince de olsa kavuşma olanağı olacaktı (Wizisla, 2004: 85).

11 Gretel Karplus ve Adorno ile yazışmalarında Berthold denince daima Brecht kastedilir. Normalde Berthold arada h harfi olmadan, sonda d harfi ile değil t ile yazılır. Bkz. Wizisla (2004: 89).

12 Lexer geleneksel bir isim izlenimi verir. Ama kelimedeki lex-kökü yasa ve hukuka dolaylı bir göndermedir. Daha da ilginç bir husus, Lexer isminin daha sonra *Der Dreigroschenroman*'da karşımıza bir genelev sahibesinin adı olarak çıkmış oluşudur. Polisiye roman taslağının *Der Dreigroschenroman*'dan önce yazıldığı hatırlanırsa ironi daha bir netlik kazanacaktır.

dan (Tatsachenreihe) söz eder (GBA, 1989 c. 17.2: 441). Yargıç, bir kararın sonuçlarının dava konusu kadar, hatta ondan bile derin izler bırakacak denli adaletsizliklerle dolu olduğunu bilebilecek bir deneyime sahiptir. Hukuktaki cürüm tarifinin ne denli eksik olduğunu, çoğu örnek olayda fail ve mağdurun kolayca yer değiştirebildiğini kendi deneyimlerinden gayet iyi bilmektedir. Zaten onu emeklilik sonrasında dedektiflik yapmaya iten esas saik de budur. Çoğu kez sadece okurun bildiği yollardan suçluyu yakalar ve serbest bırakır. Çünkü hukukun adalet anlayışına göre suçlu diye nitelenenlerin büyük bir kısmı aslında birer kurbandır. Bu kanıya nesnel bir bakışa sahip olmasına olanak tanıyan iş tecrübesi ve keskin gözlem gücü sayesinde ulaşmıştır (s. 443). Sakinliği ve keskin gözlem gücü dışında yargıcın dikkati çeken tek özelliği amatör bir fotoğraf tutkunu olması, üzerinde çalıştığı her vakanın görsel arşivini de tutmasıdır. En büyük hayali bir gün olay mahallinde çektiği fotoğrafların gazetelerde yayınlanması olsa da, çalışma tarzı ve hayat felsefesi nedeniyle bu mümkün olmayacaktır.[13]

Bay Karl Seifert küçük bir kentte yaşayan evli birisidir. Mesleği gereği sıkça seyahat etmektedir. Ne tür bir iş yaptığı sonradan ortaya çıkacaktır. Yasal boşluklardan yararlanarak şirketlere şantaj yaparak geçimini sağlar. Her Brecht eserinde olduğu gibi, iktisadi suçların ana unsuru hile, aldatma ve şantaj burada da öne çıkar. Seifert, ilgili yasa hükmündeki bir boşluktan yararlanıp hissedarlar toplantısını zamanında yapmayan şirketleri saptar. Gazeteler, şehir dedikoduları ve borsa bilgileri en önemli haber kaynaklarıdır. Meseleyi ciddiye almayanları ihbarla tehdit eder, başlarına ne geleceğinin farkında olmamakla suçlar. Mesleği gereği sıkça çıktığı seyahatler yeni kurbanlara yöneliktir. Böyle bir av esnasında ve her zamanki eşini aldatma seanslarından birinde aksi tesadüfler birbirini takip eder. Önce eşi aniden bulunduğu kente gelir. Sonra şantaj yaptığı matbaanın sekreteri (Herta Müller) durumdan sorumlu tutulup işine son verilir. Yanlış anlamanın nedeni Seifert'in şirketin hisselerini ele geçirmeye çalışan birisiyle aynı gün görüşmesi ve şanssızlık eseri adı geçenin sekreterin nişanlısı olmasıdır. Genç kadın yanlış anlamayı düzeltmek amacıyla Seifert'in oteline gider ama onu bulamaz. Tamamen tesadüf eseri otelin yanındaki bir kuaförde saçlarını kestirme arzusu onu daha sonra hiç istemediği bir duruma sürükleyecektir. Çıkışta otele bir kez daha uğrar. Bu kez Seifert'i bulur. Seifert durumu dinledikten sonra sekreteri başka bir otele gitmeye zorlar. Hem karısına hem de aralarındaki ilişkinin niteliği karışık asistanına yakalanmak istemez. Bir başka otel aramanın en uygun yol olacağını düşünür. Amacı durumdan istifade etmektir. Genç kadın direnir ama bir alternatif bulamaz. Seifert kadını asansöre doğru sürükler. Seifert, asansör kapısına

13 Fotoğrafın dedektif romanı üzerindeki etkisine daha önce değinilmişti. Gazetelerin fotoğraf kullanmaları konusunda, Bloch'un polisiye romanın kolportaj niteliği hususundaki söyledikleri hatırlanmalıdır. Bkz. Benjamin (1935/1993:)

geldiklerinde, asansörün bir kat yukarıda takılı kaldığını görür. Eski tip bir asansörde, asansör boşluğu ve asansörün katlar arasındaki hareketi izlenebilir. Seifert yukarı doğru bakarken Herta Müller şemsiye yardımıyla onu boşluğa iter. Seifert artık asansör boşluğunda bir cesettir. Hikâyenin akışını etkileyecek iki unsurdan daha bahsetmek yerinde olur. Birincisi otel ve kuaför arasında, otele tekrar dönme kararsızlığı esnasında Herta Müller dedektif Lexer'in dikkatini çeker. İkincisi, şemsiyenin odaya Seifert'in eşi tarafından bırakılmış olmasıdır. Öfkeli eş otele geldiğinde Seifert'i Herta Müller ile konuşurken bulur. Odaya girmez. Sinirli bir biçimde oradan ayrılır. Ama o öfke içinde şemsiyesini vestiyerde unutmuştur (s. 447-451).

Kolayca tahmin edileceği gibi, Lexer Herta Müller'in peşine takılıp muammayı çözer. Ama bildik anlamda değil. Herta Müller'in hukuki anlamda cürüm işlemiş olması suçlu olduğu anlamına gelmez. Hukuk düzeni ve burjuva adalet anlayışı kurban addedilmesi gereken Herta Müller'den fail imal etmiştir. Peki Seifert, düzenin gözebebeği Seifert mi kurbandır? Walter Benjamin'in "Brecht'in yöntemi dedektif romanının hayli gelişmiş tekniğini koruyup kurallarını yıkmaktan oluşur" saptaması şimdi daha iyi anlaşılıyor.

Benjamin'in eskizlerine baktığımızda Jäger'i haklı çıkaran bir dizi ayrıntıyla karşılaşılmaktadır. Benjamin her bir sekansı numaralayarak romanı on bölüme ayırmıştır. Numaralandırmayı bir kenara bırakıp sekansların bazılarını ele alalım.

Asansör boşluğunda bir kaza, bir tirbuşon satın alma, ilk fotoğraf; genç bayan Neubau'nin yanlışlıkla tutuklanması, odasında yapılan aramada bir çiçek demeti hisse senedi kağıtları, üzerinde "kaybol!" yazılı bir not bulunması, matbaa ile aynı binada yer alan düzeltim bölümünde yargıcın sekreterle karşılaşması. Yargıcın sekreteri hatırlaması[14] (Benjamin, GS, c. VII.2: 847-849). Aralarındaki işbölümüne bir kanıt teşkil edercesine, Benjamin'in eskizleri yargıcın eylem ve davranışlarına dönük bir sıra takip eder.

Brecht ve Benjamin, pek de orijinal sayılamayacak bir konu ve karakterlerden suçun niteliği ve hukuki aygıtlarla bağıntısı konusunda ilginç bir denemeye girişmişlerdir. Denemenin bir sonuca ulaşmamasının net bir gerekçesi olmamakla birlikte, sürgünde zaman baskısının ve yapılacak işlerde önceliğin sürekli değişmesinin kısmen önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Hem bu, Benjamin ve Brecht'in sonu gelmeyen çok sayıda projelerinden sadece bir tanesiydi.[15]

---

14 Brecht'in taslağında yargıç sekreteri tirbuşon almak için gittiği dükkânda tesadüfen fark eder. Tirbuşon alma hadisesi ise Brecht'te başlı başına bir konu olup yargıcın mizacını anlamada önemli bir karakter özelliğine işaret eder.

15 "Kritik ve Kriz" adlı ortak dergi tasarısı, Korsch, Brecht ve Benjamin'in satranç ve go'ya alternatif, taşların sürekli pozisyon ve işlev değiştirdiği ortak oyun bunlardan sadece birkaçıdır. Brecht, bütün huysuzluğu ve kırıcı olabileceğini umursamayan, kabalığa varan sözünü sakınmazlığı ile Benjamin'in sürgün hayatındaki en yakın arkadaşıdır. Çünkü faşizmin baskısı altında zor koşullarda dayanışma sadece entelektüel fikir alışverişi ile sınırlı olamaz. Brecht bu anlamda da Benjamin'in tek kötü gün dostuydu (Schöttker/Wizisla, 2006; Wizisla, 2004).

Sonuç

Weimar entelektüellerinin polisiye roman tutkusu, felaket senaryoları ve krizlerle yüklü modern hayatı tüm karmaşıklığı içinde anlama meraklarının, eski bir tabirle, bitmek bilmez bir iştiyakın ve tecessüsün doğal bir sonucuydu. Her birisi dedektifin izinde modern hayatın muammasını çözmeye çalıştı. Otel lobisinde gelip geçenleri seyrederken 'ortak bir şeyleri olmayanların ortaklığının' fenomenolojisini dini ayinlerdeki ortaklık ile kıyaslamayı ihmal etmeyen Kracauer bile, aslında bir tür dedektiflik yapmakta, izler ile sonuçları arasında karşılaştırmalı bir nedensel bağ aramaktadır. Zaten Kracauer'in asıl eleştirisi dedektifin iz sürerek sonuca ulaşma vaadini yerine getirmediği hususunda düğümlenmiştir. Dedektif izin peşine düşmek yerine, iz diye tarif ettiği *a priori* düşünme kalıbının tutsağı olmuştur.

Walter Benjamin'in dedektifi tarihsel bir materyalist olarak uygarlık ve ilerleme adına silinen nesne ve değerlerin izini sürer; şeylerin, nesnelerin, kurumların ikinci hayatlarında karşımıza çıkan işlevsiz hallerinin envanterini çıkarır, arkeolojisini yapar. İzleri silen kapitalist barbarlığa karşı belleğin harekete geçirilmesiyle yetinir. Brecht'in dedektifi tam tersine aktif bir biçimde izleri siler. Burjuva dünyasında adalet ile hukuk, doğru ve yanlış vb. temel ikilikleri yanlı ve yanlış biçimde kodlayan izler düzenini silmek esas görevidir. Dedektif muammayı çözer ama polise bildirmez. Bloch'un polisiye romana bakışı, düşünsel problemlerin ele alınma biçimlerindeki değişimi en iyi biçimde dedektifin soruşturma yöntemindeki değişimin ışığında anlayabileceğimiz mealinde daha kuramsal bir çerçeveyle sınırlıdır. Elbette polisiye romanın yabancılaşmanın geç burjuva çağında aldığı yeni görünümü en iyi ifade eden araç olduğu tespitini unutmadan.

Weimar dönemi daha sonraları "Altın Yıllar" olarak anılmaya başlandı. Tarihte nadir görülebilecek entelektüel hayatın parlak örnekleri, bilimsel buluşlar, büyük şehir hayatının cazibesi ve sorunları, Naziler ile sokak çatışmaları aynı dönemin ürünüdür.[16] Zaman içinde Weimar entelektüelleri birer muamma gibi ele alınıp incelenmeye, Weimar dönemi polisiye roman konusu olmaya başladı. Walter Benjamin'in efsanevi "siyah çantası"nda ne vardı? Çanta gerçekten var mıydı? Siyah çantaya ne oldu? Soruları bir polisiye romanı aratmayacak, başlı başına bir heyecan ve araştırma konusu haline gelmiştir. Brecht'ten alıntılarla dolu yeni bir polisiye, bir Astrid Paprotta polisiyesinden övgüyle söz edilmektedir.[17]

16 Döblin'in başyapıtı Berlin Alexander Meydanı, yer yer polisiye havası ile yirmili yılların en önemli tanıklarından bir tanesi olmuştur.

17 Bkz. Tobias Gohlis, „Durchs Feuer", *Die Zeit*, 26 Temmuz 2007, no. 31, s. 54. Paprotta'nın kitabının adı „Feuertod"dur. Weimar dönemiyle ilgili bir başka polisiye dizi, kısa sürede büyük başarılar elde eden Susan Goga'nın "Leo Berlin" ve "Tod in Blau" kitaplarıdır. Ama Weimar ve Nazi dönemi denilince akla gelmesi gereken ilk ve en önemli örnek Philip Kerr'in Berlin üçlemesidir. Kerr üçlü diziye yaklaşık on beş yıl sonra yeni bir serüvenle kaldığı yerden devam ediyor.

Polisiye roman sonunda "klasik edebiyat" tarafından keşfedildi. Borges, Auster gibi yazarlar polisiye formları bir muammanın oluşması ya da esrarengiz bir olayın aydınlatılmasında, ama en çok da kahramanın psişik, metafizik kendilik arayışında bir dekor olarak kullandılar (Moran, 2005: 105-118). Dedektif romanı kendi içinde sayısız alt türe ayrıldı. Ama galiba en önemlisi, dünyayı çözülmesi gereken bir muamma olarak kavrayan bakış, bir sürü nedenin alt alta dizilmesi sonucu önemli ölçüde kudretini yitirdi. Nursuz ve meraksız akademisyenler güruhunun *establishment*'a göz kırpmaktan bitap düşmüş biteviye modelleri ile kentlerin güvenlikli ve konforlu uydu kentler ve yoksul mahallelerinde yeniden yapılandırılmış sınırlı ve sinirli sakinleri arasında, etnik gettolara hapsolup silinmeye yüz tutan dedektif, neoliberal geç kapitalizmde, geleneğin bambaşka koşullarda yeniden icadına kadar televizyon dizilerine ve bir sürü gerilim türü arasına sürgüne gönderilmiştir.

KAYNAKÇA

Allen, J. (20079, "The Cultural Spaces of Siegfried Kracauer", *New Formations*, no. 61, 20-33

Benjamin, W. (1935/1984), *Brecht'i Anlamak*. Çev. Haluk Barışcan ve Aydın İşisağ. İst: Metis

— (1935/1993), "Tekniğin olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı", *Pasajlar*. Çev. Ahmet Cemal. İst: YKY, 45-76.

— (1937/1993), "Charles Baudelaire, Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Lirik Şair", *Pasajlar*. Çev. Ahmet Cemal. İst: YKY, 95-177.

— (1972-1989), *Gesammelte Schriften (GS)*. 7.cilt.

— (1995-2000), *Gesammelte Briefe (GB)*. 6 cilt. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bloch, E. (1967/1977), *Gesamtausgabe (GA)*. C. 9. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 242-263.

Brecht, B. (1989-1993), *Große Berliner und Frankfurter Ausgabe (GBA)*. 30 cilt. Frankfurter am Main: Suhrkamp.

Heißenbüttel, H. (1971), "Spielregeln des Kriminalromans", J. Vogt (ed.)., *Der Kriminalroman*, cilt 2, Münih: Wilhelm Fink Verlag, 356-371.

Jäger, L. (1993), "Mord im Fahrstuhlschacht. Benjamin, Brecht und der Kriminalroman", *Brecht Jahrbuch*, c. 18, 25-40.

Marsch, E. (1983), *Die Kriminalerzählung*. 2. Ed. Münih. Winkler Verlag.

Moran, B. (1994/2005), "Bir Cinayet Romanı ve Postmodern Polisiye", *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış* içinde. 11. Basım. İst: İletişim Yayınları, 105-118.

Poe, E.A. (1842/1991), "Kalabalıkların Adamı", *Kızıl Ölümün Maskesi* içinde, çev. Tomris Uyar, İst. Nisan Yayınları, 15-24.

Salzani, C. (2007), "The City as Crime Scene. Walter Benjamin and the Traces of Detective", *New German Critique*, c. 34 (1), 165-187.

Schöttker, D/ Wizisla, E. (2006), *Arendt und Benjamin*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Simmel, G. (1908/1991), "Metropol ve zihinsel Yaşam", çev. Celal A. Kanat, *Defter*, no. 16, 83-94.

Üyepazarcı, E. (1997), *Korkmayınız Mr. Sherlock Holmes*. İst: Göçebe Yayınları.

Wizisla, E. (2004), *Benjamin und Brecht*. Frankfurt am main: Suhrkamp.

Peygamberâne ve "geveze"?

Ernst Bloch ve Eleştirel Teori: Akrabalıklar ve mesafeler

*Tanıl Bora**

Jürgen Habermas'ın kamusallık ve iletişimsel eylem teorilerinin, alternatif-proleter bir kamusallık tasarımı doğrultusunda (Alexander Kluge'yle birlikte) kapsamlı bir eleştirisini yapan Oskar Negt, Adorno'nun (yaşasaydı!) 75. doğum günü vesilesiyle yayımladığı makalede, şöyle yazmış:

> "Horkheimer, girişimciydi. Bloch, politik peygamber ve anlatıcıydı. Adorno ise, titiz saat ustası" (akt. Wiggershaus, 1986: 568).

Anılan iki düşünce adamından Adorno ile Bloch arasındaki ilişkinin hayli 'nazik' olduğu biliniyor. Rolf Wiggershaus'un, Frankfurt Okulu ve onun üstadlarının düşünsel portresini çizen kitabında, bu gerilimli ilişkinin seyrini izlemek mümkün. Aslında Ernst Bloch (doğumu 1885), Adorno'nun (doğumu 1903) 'yetişme' döneminde kâm aldığı düşünürlerden olmuştu. Bloch'un Birinci Dünya Savaşı sonrasının karmaşa ortamında yayımladığı *Geist der Utopie* [Ütopyanın Tini], çocukların sihirli hikâyelerle dolu kitaplardan büyülenmelerine benzer bir etki uyandırmıştı Adorno üzerinde; Bloch'un bu ilk eserinin, orta çağların 'büyük' kitaplarından umulan türden vaadlerle dolu olduğunu yazmıştı. Adorno'yu etkileyen ve Bloch'la hemzemin kılan, Bloch'un ütopyacı düşünceden devşirdiği bir tür *teoloji* idi: mevcut-reel dünyayı, tarihsel özgürleşmenin/kurtuluşun gerçekleşmesinin, insanî-toplumsal potansiyellerin kemale erdirilmesinin perspektifinden görerek çözümleyen, mitselliğinden arındıran alternatif, *diyalektik* bir teoloji. Hatta, yine Wiggershaus'un başvurduğu tanımla, Adorno'yu Bloch'un yanı sıra Walter Benjamin ve Siegfried Kracauer'le de bağdaştıran bir *Mesihçi* düşünce – yine alternatif, diyalektik anlamıy-

(*) Yazar, editör.

la... Bu zemin, anılan düşünürleri, o sıralar teşekkül etmekte olan ekonomist vulger Marksizmin 'üstyapı'ya havaleyle türevselleştirdiği fenomenleri kapitalizmin aslî bir veçhesi olarak tahlil eden alternatif bir tarihsel materyalizm arayışında birleştiriyordu. Adorno da Bloch da, Nazizmden ve savaştan kaçarak iltica ettikleri Amerika Birleşik Devletleri'nin "ilerici" "sosyal bilimler" ortamında, 19. yüzyıl bakiyesi *romantik* ve *metafizik* cereyanların tesiri altındaki eski moda tuhaf adamlar olarak görüleceklerdi, nitekim.[1]

Mamâfih Adorno ile Bloch arasındaki mesafe, giderek açılmıştır. Wiggershaus, Bloch'un Doğu Almanya'dan Batı Almanya'ya geçtiği ve burada itibar kazanmaya başladığı 1960'ların ortalarında, ikisinin birbirini basbayağı "hor gördüğünü" yazar. Bloch Adorno'yu sadakatini yitirmiş bir öğrenci sayıyor, Adorno Bloch'un felsefe yapma tarzını "disiplinsiz" ve "geveze/zevzekçe" buluyordu (Wiggershaus, 1986: 646). *Umut İlkesi*'ni de, "akla gelebilecek her şeyin, her şeyden fazla da konserve kutularının üzerinde yüzdüğü şiddetli bir akıntı"ya benzetmişti: "malzemesi olağanüstü zengin, ne var ki tinsel içeriği fakir".[2] Zaten Bloch'un insanla doğa arasındaki yabancılaşmanın aşılmasını vaaz eden 'idealizmi', iradeciliği-öznelciliği, metafiziğe olumlu (devrimci, diyalektik) bir içerik kazandırmaya kararlı teorik tutumu da, teolojizmi bu denli 'abartmaya' hiç niyeti olmayan Adorno'yu 1930'ların sonlarından beri ürkütegelmişti.[3] Nitekim Eleştirel Teori'nin en mutemet vârisi Jürgen Habermas da Ernst Bloch'u, *natura naturans* kavramı ve doğa felsefesine meftunluğu ile, "bir Marksist Schelling" olarak eleştirecektir (Habermas, 1968).

Dikkatten kaçmaması gereken husus, Adorno'nun Bloch'tan 'işkillenmesine' yol açan eğilimlerin, onunla Walter Benjamin arasında da bir gerilim hattı oluşturduğudur. Benjamin'de de Bloch gibi bir romantik damar vardı; ayık şuurun berisindeki bilinç hallerine, düşlere, mitlere, fantezilere, modernizmin gömdüğü yitik geçmişin kalıntılarına 'meraklı' idi ve buralarda tutunulabilecek, dönüştürülebilecek potansiyeller görüyordu. Veya, görebiliyordu. Adorno'nun Benjamin'le ilişkisini, onu bu yöndeki savrulmalardan alıkoymaya hasrettiğini söyleyebiliriz. Bloch ise, Benjamin'in sözgelimi *Pasajlar* projesinin sey-

1 Ernst Bloch, Adorno'dan da yabancı kalmış, çok daha fazla yadırganmıştı ABD'de. Ernst Bloch, Amerika'da evde oturup oğulları Jan Robert'le meşgul olur ve başyapıtı *Umut İlkesi*'ni yazarken, eşi Karola çalışıp geçimlerini sağlıyordu. Amerikalı bir ahbabı, Karola'ya "Kocanız bu şekilde para kazanamıyorsa, neden mesleğini değiştirmeyi düşünmüyor?" diye sormuştu. Bloch bu anekdotu, "felsefeyle uğraşmayı değiştirilebilecek bir meslek olarak gören" Amerikan zihniyetiyle uyuşmazlığını resmeden bir kıssa olarak aktarır (akt. Horster, 1987: 23).

2 Adorno'nun da Bloch'un da yayıncısı olan Peter Suhrkamp'a yazdığı bir mektuptan aktaran: Unseld, 2004.

3 Wiggershaus (1986: 646), Adorno'nun, Bloch'un "komünistliğinden" de ürktüğü kanısındadır. Unutmamalı ki Bloch, Stalin'e ve Moskova Mahkemeleri'ne "ses çıkarmamış", rejimle tenakuza düşerek Batı Almanya'ya ilticasından önce de bir müddet Demokratik Almanya Cumhuriyeti'nin gayrıresmî "devlet filozofu" makamını işgal etmişti. Bloch'un Doğu Almanya'da rejim muhalifine dönüştüğü 1950'ler/60'lar dönümünde Adorno'nun ona daha sıcak yaklaştığı söylenebilir. Bloch 1961'de Batı Almanya'ya geçtikten sonra, özellikle '68 öncesi radikal öğrenci hareketine destek verirken, Adorno ona biraz 'soğumuştur'.

ri içinde zayıflayan bu eğilimi, uç noktalara taşımıştır. Birbirlerine sağlam bir dostluk ve sevgiyle bağlı oldukları Benjamin'in tasvip etmeyeceği hatta tepki göstereceği kadar uç noktalara!

Bu yazıda, Eleştirel Teori'yle fikrî ilişkisini biraz da kavgalı bir uzak akraba olarak konumlandırabileceğimiz Ernst Bloch'un, yukarda değinilen temel gerilim eksenleri temelinde zikredilen düşüncelerini ele almaya çalışacağım. Bloch'un fikriyatını tanıtmanın faydasına ek olarak; bu düşünceleri, Eleştirel Teori'nin teorik tutumlarıyla –kesinlikle tüketici olmayan– yüzeysel bir mukayese içinde ele almanın, verimli sorulara ilham verebileceğini umuyorum.

"Hikâye anlatıcısı"

Adorno'nun, Bloch'un üslûbu hakkında 'hem nalına hem mıhına' bir değerlendirmesi var:

> "Bloch'a daha Leipzig'de ders verirken yöneltilen ithamlar arasında, onun gazete tefrikası üslûbunda yazdığı savı, özel bir ağırlık taşıyordu. Bununla kastedilen, onun düşüncesinin, şeyleşmiş bilinç için karakteristik olduğu üzere sabitlenmiş terimler ve sözel mesafesizliğin o karışımı içinde devinmek yerine, düşünmenin dinamiğini tasviren ifade etmeye çalışıyor olmasından başka bir şey değildi. Bunu söylemekle aynı zamanda kendimizi de, bir parçacık bile Ferisiliğe [kendinden menkul bir güven ve iddiayla lâfazanlık yapıp caka satmak–T.B.] düşmememiz ve asla bu tehlikenin ötesinde olduğumuzu düşünmememiz için uyarmak istiyorum" (akt. Schmidt, 1977: 71).

Bloch'u burada sakınıyordur Adorno. Fakat aslında onun düşünce ve yazı üslûbunun gazete tefrikacılığına (jurnalizme) yatkınlığından, "sorumsuz *emprovizasyon*"larından, ortak arkadaşları Brecht'in Bloch'la beraber Walter Benjamin'e de sirayet eden "vahşiliğinden" (Wiggershaus, 1986: 216-20), tedirgindir. Filistenliğe düşmekten ve düşüncenin şeyleşmesinden fellik fellik kaçar. Negt'in "titiz saat ustası" yakıştırmasını hatırlayalım.

Adorno'nun "vahşilik" ve "emprovizasyonlar"a meyyalliğinden endişe ettiği Benjamin'in ise, –nitekim!–, teorik dakiklikle berkitilmemiş bir dile daha fazla açık olduğunu biliyoruz. Bu dili aramıştır o; "Hikâye Anlatıcısı"nda (Benjamin, 1977) bu dili yitirmenin ağıdını yaktığını söyleyebiliriz. Orada Benjamin, masal ruhuyla rabıta kuran, gerçek hayatın dokusuna nüfuz eden, konuşanla dinleyen arasında naif bir ilişki tesis eden *anlatma* ediminin, kapitalist büyük şehir yaşantısında artık yittiğinden yakınıyordu. Çünkü deneyim aktarılabilir olmaktan çıkmış, insanlar deneyimlerini paylaşma yeteneğini yitirmiş, dilsizleşmişlerdi. Serâzat anlatmak – ve anlatılanın hayata değmesi... Ernst Bloch, artık koşullarının kalmadığı bu zamanda, yine de hikâye anlatıcılığının imkânlarını arıyordu (Zerlang, 1985: 69). Özellikle *Spuren*'de [*İzler*. Bloch, 1977a] birinci tekil şahıstan konuşarak, kısa formunda söyleyerek, hikemiyâta yaklaşarak

vs., biçimsel yönden de hikâye anlatıcılığını diriltmenin peşindedir. Adorno, Bloch'un anlatısındaki kavramsallaştırmaları umumiyetle sorunlu bulmakla beraber, *Spuren* üzerine notlarında, bu edebî formun hayretleri uyanık tutan, cevapları ucu açık bırakan niteliğini olumlar. "Anlatıcı üslûbundaki çocuksu-naif felsefenin, en dolayımlı olanı dolaysızlaştıran paradoksu"nun verimkârlığını teslim eder (Adorno, 1997: 235). Bloch'un en coşkun anlatımında bile mesafeleri kaybetmeyen, kendini bir otantizm hülyasına kaptırmayan sesli düşünme üslûbu, bizzat o dolaysızlığın (ve hikâye anlatıcılığının) imkânsızlığını duyuruyordur Adorno'ya göre.

Bloch'ta anlatıcılığı diriltme arayışı, *Spuren*'deki gibi edebî form rekonstrüksiyonlarından ibaret değildir. Onun teorik dili, *sesli düşünmeyle* ilerler. Metaforlarla çok iş görür. 'Bütün kelimelere' açıktır. Bağımsız veya 'alâkasız' fikirlerin bağlaçlarla tutturulduğu parataktik cümleler kurar. Şiirsel denebilecek, 'aşırı' kısa ifadelere başvurur. Örneğin *Geist der Utopie*'nin başlangıç cümleleri:

> "Ben'im. Biz'iz. Bu kadarı yeter. Artık başlamalıyız" (Bloch, 1973: 11).

Veya yine *Spuren*'den:

> "İnsan kendisiyle yalnızdır. Başkalarıyla beraberken ise, çokları, kendinden mahrumdur. Her iki halden de çıkmak gerekir" (Bloch, 1977a: 11).

Iring Fetscher (1968: 104), "*Alman filozofları arasında herhalde en iyi anlatıcı, anlatıcılar arasında en büyüleyici düşünür*" diye yazmıştı Bloch için; "dizi dibinde oturup anlatışını dinlemeyenlerin bile", onun dilinin "neredeyse Şarkkârî zenginliğini" fark edeceklerini belirttikten sonra. "Dizi dibinde oturup anlatışını dinlemek..." – rastgele söylenmiş değildir. Bloch hakkında söz alması pek beklenmeyecek birinin, İngiliz Marksist tarihçi Eric J. Hobsbawm'ın (1960: 178) sözleriyle: "vurularak yok edilen bizonlar misali, matematiksel mantığın koruculları tarafından nesli tüketilmekte olan, dedelerimizin zamanından kalma eski moda filozof" edâsı vardır Bloch'un anlatısında. Negt'in yazının başındaki notunu hatırlarsak, *peygamberâne* bir edâ da vardır.

Peygamberâne edâdan söz etmek, Bloch'un dinsel düşünüş tarihine olan tutkulu ilgisini de hatıra getiriyor. Bloch, tektanrılı dinlerin mevcut egemenlik ilişkilerini ve umumiyetle halihazır durumu meşrulaştıran kapalı/bitmiş *metinlerine* mukabil; çoktanrıcı inanışların izlerini de taşıyan heterodoks mezheplerin *sözlü* geleneklerindeki özgürlükçü potansiyele büyük önem verir (Bloch, 1968a: 99). Sözlü geleneğin yalnızca içeriğinde değil, yeniden ve farklı yorumlanmaya açık olma niteliğinde görür bu potansiyeli: Luther'in tektanrıcı harflerine karşı, 16. yüzyıldaki köylü ayaklanmalarının önderi teolog Thomas Münzer'in ütopik fikir izlerinin, fragmanlarının peşindedir (Zecchi, 1985: 43). Söz-

lerdeki, anlatılardaki, simgelerdeki anlamların izlerini sürerken, kendisi de sözlü kültürle diyalog halinde izi sürülecek, kimi zaman basbayağı fragmanter bir dil kurmaya çalışır.

Hobsbawm'a göre Bloch "neredeyse tümüyle romantik"tir. Fakat o, Bloch'un "yolu yanlışlıkla felsefeye düşmüş bir şair" olarak görülemeyeceği kanısındadır. Hobsbawm'ın Bloch değerlendirmesi, açık açık onun "arada bir saçmalayabildiğini" belirtmesine karşılık, daha kibar şerhlerle Bloch'la yolunu ayıran Adorno'nun temkininden uzaktır. Zira Hobsbawm, Bloch'un analiz kadar tutkuya da tutkun felsefesinin, bize bir şeyler öğretebileceğine dikkat çeker. Romantizm Bloch'a, nicelleştirilebilir, doğrulanıp-yanlışlanabilir cümlelerle kolayca, ânında ifade edilemeyecek ama yine de varolan ve anlatılması gereken bir şeyler olduğunu öğretmiştir ona göre (Hobsbawm, 1960: 182). Hobsbawm'ın bu tesbitini, Bloch'un ütopyayı bir 'bilgi kaynağı' olarak almasıyla beraber düşünmeliyiz. Ernst Bloch'un dili, ütopyaya ve başyapıtı *Umut İlkesi*'nde (Bloch, 1959) işlediği temel kavramları arasında yer alan Henüz-Varolmayan'ı, Henüz-Bilinmeyen'i, Henüz-Bilincinde-Olunmayan'ı kavramaya açık (açık olmasını istediği) bir dildir. Kavramlar, sezgisel olarak yoklamaya ve hatırlamaya muktedir olmalıdır ona göre (Vaßen, 1985).

İyimserlik ve "yanlıştaki hakikat"

Eleştirel Teori'nin büyük ustalarına, malûm, karamsarlık hatta *teslimiyet* atfedilmiştir. Tekelci kapitalizm uygarlığının ve nasyonal sosyalizmin/faşizmin insanlığı maruz bıraktığı barbarlığın, tamiri mümkün olmayan, geri dönüşsüz bir tahribat yarattığı sezgisi geçer okura onların eserinden. Orhan Koçak (1988: 9), Adorno'nun teslimiyetçiliğini, "düşmanın yaklaştığını ve muharebenin kazanılamayacağını anlayınca sırtüstü karlara uzanan, düşman gelmeden önce soğuktan donmuş olmak için dua eden Rus askerininkine" benzetmişti. Bu donma hali, "Çok iyi işlendiğinde, çok iyi söylendiğinde bir düşüncenin doğruluk, haklılık kazanacağına inanan bir saflığı" korumak üzere, dolaysızlıktan ("doğallıktan") kaçınan, biçimci bir üslûba yöneltmişti onu. Bloch'un "mandarin biçimselliği" diye nitelendirdiği bu tutum, onu Horkheimer gibi Soğuk Savaş ideolojisine teslim olmaktan da, Bloch gibi Moskova Mahkemeleri'ni mübah görmekten de korumuştu. Orhan Koçak'ın bu önemli makalesi, Edgar Alan Poe'nun bir öyküsüne atıfla, "Maelstrom üslûbu" başlığını taşır. Maelstrom girdabının dehşetine tanık olan bir balıkçı nasıl bu deneyimden sonra tanınmayacak kadar değişmiş, "bütün varlığıyla ağarmış, donmuş"sa, Adorno da yalnızca Dünya Savaşı ve Nazizmin değil, ondan evvel (modern, kapitalist) dünyanın deneyimiyle yüzleştiğinde donup kalmıştı. Şoku sindir(e)memiş, 'toparlan(a)mamıştı', bu yarasını yazıyla sarmaya çalışırırken yarattığı üslûp, o korku ve vahşetin damgasını taşıyordu. Orhan Koçak, Adorno'nun düşüncesini ta-

nımladığı "Maelstrom üslûbu" mefhumuyla, "içkin eleştiriyle yanlışın kendi yanlışlığını görmesini ve yerini doğruya bırakmasını sağlayan... miti/karanlığı aydınlığa dönüştüren... ama aydınlanmanın da hep yeniden mite, uç noktada körlüğe dönüşme tehlikesini barındıran" diyalektik bilinci kasteder (*a.g.y.*: 12).

Eleştirel Teori ile Ernst Bloch arasındaki düşünsel gerilimin şerâreler çıkarttığı nokta, bu *iyimserlik-karamsarlık* meselesidir. Bloch, *Hıristiyanlıktaki Ateizm* kitabında (Bloch, 1968a), Aydınlanmanın başka türlü bir diyalektiğine bakar: Aydınlanmanın kendini güzelleyen düzçizgisel iyimserliği, İyi'nin zaferinin figüranına indirgenen Kötü'nün hem iyice zayıflamış görülmesine hem de insandan/toplumdan dışsallaştırılıp 'özerkleştirilmesine' yol açmıştı. İkici-manikeist bilincin diyalektiği yitirilmişti. Tanrı inancıyla beraber Şeytan'a dair 'bilginin' ve dikkatin yitmesine yol açan ateizmin de payı vardı bunda. Bloch, Aydınlanma'nın 'yanlış' iyimserliği karşısında Adorno'nun 'yanlış' kötümserliğini, 'eksik' diyalektiğin öteki kutbu olarak görür:

> "Muhakkak ki Kötü'nün de abartılmaması, hele ki yalıtılmaması gerekir – çok büyük çaresizlikte veya Adorno'nun İyi'nin aslî nitelikte olmadığına dair jargonuyla moda haline geldiği gibi" (Bloch, 1968a: 324).

Ona göre, "Marx'ı hatta Hegel'i görelileştirmek zorunda kalan ve artık kesinlikle 'devrimin cebiri' [matematiksel anlamda – T.B.] olmaktan çıkan, *negatiften başka bir şey olmayan diyalektik*"tir (abç. – T.B.), Adorno'nunki. Kilisenin kurumsallaştırdığı türden şeyleştirilmiş güvenin öteki kutbunda, *şeyleştirilmiş çaresizliği* telkin ediyordur.

Yine 'hidrolik' bir mecazla, Bloch, Marksizmde "detektifçe tetkikin soğuk akıntısı"na mukabil, ereğe/hedefe bağlanma ve yönelmeyle sürüklenilen bir de "sıcak akıntısı" olduğunda ısrarlıydı.[4] Hayal kırıklığı, teslimiyet için değil tashih için "lâzım"dı ona göre; "keder peçeli iyimserlik" telkin ediyordu (Bloch, 1996: 241).

Söz konusu olan kuşkusuz mizaçla açıklanabilecek bir iyimserlik değildir. Keza, doktriner-Marksist bir düzçizgisel ilerlemeciliğe de hamledilemez. Onun iyimserliğinin teorik kaynağı, insanı insan yapan temel güdünün *açlık* olduğu fikrinde[5] ve *umudu* salt normatif bir değer olarak değil açlığı giderme arzusunun, tatmini ve hep daha iyiyi aramanın maddî saiki olmak anlamında aslî *ilke* olarak görmesinde aranmalıdır.[6] 1965'te kendisiyle yapılan söyleşide, "işçi ha-

4 Schmidt, 1978: 54; Bloch, 1959: 235 vd.. Adorno (1997: 249), Benjamin'in bir seferinde Bloch için "kendi düşünceleriyle ısınabilir o" dediğini aktarır!

5 Bloch, açlık güdüsünün aslîliği fikrini, Freud'un cinsel güdülere atfettiği anlam ve önemi eleştirerek ama ondan epeyce etkilenerek geliştirmiştir. Özellikle gündüz düşlerine verdikleri önem, iki düşünürü birbirine yaklaştırır (Kellner & O'Hara, 1976: 25).

6 Bloch bu teorik tutumunu fikrini *Umut İlkesi*'nde yetkinleştirir (Bloch, 1959). Bu tutumda Spinozist bir cevher de arayabiliriz. Bloch'un *Hıristiyanlıktaki Ateizm*'de Spinoza'ya özel bir ilgiyle baktığını da not edelim.

reketinde memnuniyetsizlik dikeninin eksik olduğunu" söylüyordu (Bloch/Vilmar, 1968: 83). Memnuniyetsizlik dikeni, "ezilenlerin, zahmetkeşlerin ve sırtına yük vurulanların, aşağılananların ve horlananların" toplumsal hareket ve kazanımlarının tarihsel müşevvikiydi.

Bloch, insanı Halihazırda/Mevcut olanla yetinmemeye, Henüz-Varolmayan Daha İyiyi aramaya iten açlık güdüsünün, *umut ilkesinin* ve bunun vaad ettiği özgürleşme potansiyelinin 'ihtimalini' gördüğü her kaynağa, her deneyime, her geleneğe, her söze, her belirtiye açıktı. Bu umudun işareti sayılmak için hiçbir şey yetersiz, uygunsuz ya da bayağı değildi onun nazarında (Fetscher, 1978: 186). İdeoloji eleştirisi sadece teşhirle, demistifikasyonla yetinmemeli; ideolojik-olanda tahrif edilmiş özgürleştirici potansiyelle temas aramalıydı.

Walter Benjamin'le Bloch'u yakınlaştıran bir ilgidir bu. Yazıya başlarken belirtildiği gibi, Bloch gibi Benjamin de düşlerde, fantezilerde, arkaik imgelerde, mitlerde, cezbe ânlarında bir *uyanış* belirtisi aramaya yatkındı. Ancak bunu yaparken bakış açıları ve ruh halleri neredeyse zıddı: Benjamin hüzünlü-buruk, Bloch şen gönüllü... (Wiggershaus, 1986: 216).

Bloch'un yaşamda içkin isyankârlığa özsel bir değer atfeden imanını örneklemeye gayet uygun bir örnek, nasyonal sosyalizm felâketinin –hayli erken vakitte, 1935'te– bir muhasebesini yaptığı *Erbschaft dieser Zeit*'tır [Bu Çağın Mirası] (Bloch, 1973b). Buradaki nasyonal sosyalizm/faşizm tahlilinde, kapitalist modernleşmenin gelişme süreçlerinin eşzamansızlığını ve bunun özellikle orta sınıflar üzerindeki etkisini odağa alması önemlidir. Konumuz açısından asıl önemlisi ise, faşizmin, "kendini kapitalizm içinde yurtsuz hisseden" insanların tepkilerini, "anti-kapitalist kıpırtıları" seferber etme yeteneğine yaptığı vurgudur (*a.g.e.*: 123). Nazi propagandası, o yurtsuzluk duygusuna, hoşnutsuzluklara hitap ederek bunları karşı-devrimci bir doğrultuda kışkırtmayı bilmişti. Sadece olumsuz saiklere değil, insanların mevcut sistem ve düzenin ötesine uzanan, tanımlayamadıkları, kavramsallaştıramadıkları ama tahayyül dünyalarındaki kadim ütopya öğeleriyle, dinsel imgelerle (özellikle Bloch'un hep önemsediği Mesihçi izlekler), mitolojilerle rezonans halindeki özlemlerine de hitap etmeyi bilmişti. Naziler, uyguladıkları *psişik şiddetle*, bu hoşnutsuzluk ve özlemlere değen imgeleri "montajlayıp" tahrif ederek kullanmışlardı. Komünistlerin, solun yenilgisinin esas nedeni, "mekanik bir entelektüalizme" düşerek salt akla seslenmeleri, insanların kapitalizmin "ruhsuzlaştırıcı, gayriinsanîleştirici, mekanikleştirici" etkilerinden muzdarip olan yanlarını göz ardı etmeleriydi:

> "Naziler aldatıcı konuştular – ama insanlarla. Komünistler tümüyle hakikatten konuştular – ama şeylerin hakikatinden" (*a.g.e.*: 153)

Sadece solun değil, Weimar Cumhuriyeti'nin çöküş nedeni, "yalnızca zayıflığı ve yarımlığı değil, fanteziden yoksun oluşuydu" Bloch'a göre.

Bu Çağın Mirası'nda, söz konusu 'ruhsuzluğun' alternatifine de işaret eder Bloch: "Parti Çincesi"ne itibar etmek yerine, Thomas Münzer'in 400 yıl eski Mesihçi metinlerini okuyarak, 100 yıl öncesinin 'ezilen halka seslenen' romantik duyurularının dilini ödünç alarak propaganda yapan bazı komünist ajitatörleri emsal gösterir (*a.g.e.*: 149). *Umut İlkesi*'nde de, bütün eserlerinde de takip ettiği izlektir bu: Bugünün politik-toplumsal taleplerini, program maddelerini, sloganlarını, insanlık tarihinin uzun geçmişinden uzanıp gelen ütopya öğeleriyle, imgelerle, mecazlarla, mitlerle devamlılık içinde tasavvur ve beyan etmek.

Walter Benjamin, dostu Bloch'a yönelik belki en açık –yazılı– tenkidini *Bu Çağın Mirası* vesilesiyle yapmış; onun Nazizmin uğursuz zaferinin muhasebesini yaparken Nazilerin tahrif ve istismar ettiği bu kadim isyankâr-özgürlükçü imgelerle meşgul olmasını; depremden tarümâr olmuş bir yeri teftişe gelen bir 'Büyük Efendi'nin, ortalıktaki perişanlığı bir tarafa bırakıp, bütün dikkatini, beraberinde getirdiği Acem halılarının, altın-gümüş vazoların, kadife perdelerin güzelce yerleştirilmesine vermesine benzetmişti. Benjamin, –birazdan yine değineceğiz–, tarihin ve geleneğin bakiyesine olan olanca rikkatine rağmen, bu tarihi/geleneği (dönüştürülerek) devralınacak değil "pozitif barbarlıkla" yıkılacak bir yük olarak görüyordu (Vogt, 1985: 108-9).

Bu başlığın hülasâsını şöyle yapabiliriz: Ernst Bloch, Benjamin'in ünlü sözü "Yanlış olanda doğru bir yaşam olmaz"ın neredeyse aksine yatkındır (karş. Schmidt, 1978: 49 vd.)! Hobsbawm'ın deyişiyle, "kapitalizmin yalanlarında bile bir hakikat payı" arar (Hobsbawm, 1960: 180); faşizmin, adi *kitsch*'in, berbat piyasa filminin bile, bozarak, 'yanlış' yöne sevk ederek, içeriksizleştirerek... hitap ettiği 'doğru' saik ve özlemlerin fısıltısına kulak kabartmaktan alamaz kendini. Kötü'ye, Enzensberger'in deyişiyle (akt. Vogt, 1985: 116) "nefret dolu bir aşk"la yaklaşması, bundandır.

Ezel-ebed...

Walter Benjamin'le Ernst Bloch'un, modern-öncesinin bakiyesine veya 'gömülerine' olan ortak meraklarına başta değinmiştik. İkisi de tarihin mirasına rikkatle yaklaşıyorlar; Eski'nin modern algı dünyasının yeraltındaki, bilinçdışındaki sızıntılarına kulak kesiliyorlardı. Ancak ikisinin tarih ve zaman kavramı arasında temel bir fark vardır.

İkisini birleştiren tutumdan başlayalım: Bloch gibi Benjamin de, tarihsel materyalizmin ezilenlerin tarihini temellük etmesi, onu *kurması* gerektiği fikrindedir. Geçmiş böylece bir kuvvet olarak bugün eylemekte olanın zihnine ve bedenine girmelidir. Fakat Benjamin'in yöntemi, tarihsel tikelliği gözetmek, tarihsel malzemeyi monadolojik bir bütünlük ve mutlaklık içinde almaktır. Tarihten devşirilen avadanlık, zamanın 'düz' akışını infilâk ettirip, diyalektik sentez için kullanışlı kılınmalıdır (Schiller, 1985: 176-8). Yalnızca devrimci hare-

ketin temellük edeceği tarihsel avadanlığa bakışında değil, modernizmin tahrip ve tasfiye ettiği levazımata, yiten hal ve davranışları gözleyişinde de, Benjamin'in durdurulmuş ânlara yoğunlaştığını biliriz – geçmişle ilişkisinde, melankolik bir yan vardır.

Ernst Bloch da geçmişin kapanmadığını söyler. Geçmişin yaşarlığı vardır. Dahası, Geçmişte Gelecek vardır. Bilginin, Olmuş'un hatırlanmasına, *Anamnesis*'e indirgenmesine tepkili olduğu kadar; ilerlemeci bir erekselliğe de uzaktır ama. Bloch, zamanlar arasında doğrusal, tek yönlü ilişkiler kurmaz; Geçmiş-Bugün-Gelecek'i, *Umut İlkesi*'nde geliştirdiği *Süreç* düşüncesi bağlamında, devamlılıktan öte bir tür ucu açık alışveriş ilişkisi içinde düşünür. Geçmiş ileriye çağırır, Gelecek geçmişe el atar. Bugün, Geçmiş ve Geleceği 'hemzemin geçitte' birbirine bağlar (Bloch, 1996: 147-53). Onun kilit bir kavramı: *öngörücü tasavvur*, geçmiş ve bugün ile gelecek arasında, *somut-reel ütopyayı* mülkün kılan bağlantının da kilididir.

Bu nedenle, Jakobenizmle kavgalıdır Bloch. Geçmişten ani ve kesin kopuş özlemini 'sahici' devrimciliğe uzak sayar. İlerlemenin "sadece geleceğin getireceği bir artı" olarak düşünülmesini gericilik addeder (*ay.*: 148).

Benjamin'le arasındaki ayrımı bu noktada açabiliriz. Bloch da, –"hümanist tarihselcilik" olarak da adlandırılmış olan çizgisinde (Kellner & O'Hara, 1976: 13 vd.)–, Benjamin gibi tarihsel deneyimin tekilliğini gözetir – dönemsel bağlamları, sınıf mücadelelerinin, toplumsal ilişkilerin özgül koşullarını titizlikle tahlil eder... Fakat Benjamin gibi dondurup yalıtmaz o tekil deneyimi; Bloch'ta daima devamlılık ağır basar. Görünüşler ve varlıklar, zamanda dikey dururlar (Schiller, 1985: 183). Bloch'un bir kavramıyla söylersek: Her-Daim-Kastedilmiş-Olan'ın (Bloch, 1989: 105) teşkil ettiği devamlılığın peşindedir o. Uluslararası komünist/sosyalist harekete angaje, –Eleştirel Teori kadrosunun tasavvur edemeyeceği kadar angaje!–, bir 'militan'-düşünür yanı olan Bloch'un düşüncesinde, devrimci-sosyalist program ve sosyalist devrim öznesi, elbette somut güncel bağlam ve programla belirlenir ama asla onunla mukayyet, onunla kaim değildir! Bloch, eski çağların özgürlükçü halk hareketleriyle ve bu hareketlerin manevî gıdasını sağlayan, onlara eylem itkisi veren heterodoks dinsel akımlarla modern sosyalizm ve işçi hareketi arasında dolaysız bir devamlılık görür. Bu tarihsel mirası, az evvel üzerinde durulduğu üzere, donuk bir bakiye, bir ilkel-biçim, bir rüşeym değil, bugüne ve geleceğe çıktıları olan, bugün ve gelecekte de kendisiyle titreşim halinde olunacak canlı bir dinamik olarak konumlandırır. Kısıtlardan kurtulma anlamındaki özgürleşme itkisinin ötesinde Henüz-Varolmayan'ı, Henüz-Bilincinde-Olunmayan'ı, Daha İyi'yi arama dürtüsü (insanın, hayvandan farklı olarak, her doyuruluşunda "hep daha fazlasının tadını almasını" sağlayan açlığı! – Bloch, 1996: 15), zaman– ve tarih-aşırıdır onda. Bu ezelî-ebedî devamlılığı, *İnsan Onuru* fikriyle, buna bağlı olarak doğal hukuk düşüncesiyle de temellendirir.

İncil'i ve tahrif edilişini (Bloch, 1968a: 98 vd.) tartışırken, dinsel altın çağ fantezilerine değinir, orta çağların Mesihçi ve *Chiliastik*[7] hareketlerini ele alırken (Bloch, 1959: özell. 36. bölüm) satırlarından yansıyan heyecanı, gençlik dönemi eserlerinden *Thomas Münzer*'de iyimserlik, matem ve intikam dürtülerinin birbirine karıştığı tutkuyu, böyle anlayabiliriz. Onun "Aristotelik Sol" –İbni Sina ve İbni Rüşd– onları izleyen Hıristiyan teologlar –simyacı Paracelsus[8] – Bruno – Spinoza – Goethe (Bloch, 1968a: 305) arasında kurduğu düşünsel zincirin her halkasını neredeyse eşzamanlı, hemzemin bir tarihsel bağlam içinde ele almasını, böyle anlayabiliriz.

Benjamin'le Bloch'un tarih anlayışlarını mukayese eden Hans-Ernst Schiller'in (1985: 178) tesbitiyle bağlarsak: Benjamin'in Geçmiş'le ilişkisinde anarşik dolaysız eylemin, müdahalenin uğratacağı kesinti ve kopuş belirleyicidir, Bloch'da ise stratejik devamlılık.

Bloch'un bu teorik tutumu, beklenebileceği gibi, tarih-üstü, tarih-ötesi bir aşkınlığa yatkın olduğu eleştirisiyle karşılaşmıştır. Bu vadideki eleştirilere onun idealizmi ve metafizikçiliği bağlamında döneceğiz.

Bu başlığı bitirirken, Benjamin ve Bloch'un, Geçmiş'in 'iktibasına' yönelik dikkatlerinin, *zihniyet tarihi* araştırmalarının ilham kaynakları arasında yer aldığını ekleyelim (Zerlang, 1985: 73-4).

Doğal hukuk

Bloch'ta özgürlük mücadelesinin ezelî-ebedî devamlılığı fikrinin başlı başına önemli bir faslı, doğal hukuktur. Doğal hukuk karşısındaki kayıtsızlığının Marksizm adına önemli bir zaaf olduğunu düşünür. Biraz sivrilterek, şöyle özetleyebiliriz: Gerek Marksizmin ana akımının gerekse Eleştirel Teori'nin doğal hukuku somut-maddî tarihselliği içinde 'zaptetme' eğilimine karşı Bloch, –elbette tarihselliği, tarihsel bağlamları göz ardı etmeksizin–, doğal hukuk talebine tözsel bir anlam atfeder.

Önce, Jürgen Habermas'ın, Adorno'nun has mutemedi olup Horkheimer tarafındansa "biraz fazla solda" bulunduğu gençlik döneminin son demlerinde, doğal hukuk üzerine yazdıklarını özetleyelim. Habermas burada, Fransız Devrimi'nin, "doğal hukukun pozitifleştirilmesi ve felsefenin gerçekleşmesi"ni birleştiren ülküsünün tarihsel serencâmını sorgular. Bu ülküye bakılırsa, 'zaten' rasyonel bir mâhiyet taşıyan doğal haklar, devletin pozitif hukuksal çerçevesi içinde somutlaşacak, realize edilecekti. Temel hakların güvenceye bağlanması, bu gerçekleşmeyi temellendiriyordu. Locke'un temsil ettiği liberal doğal hukuk geleneği, insanların doğa durumunda sahip oldukları özerkliğin, modern ko-

7 1000 yılında İsa'nın dönüşüyle göksel imparatorluğun kurulmasını bekleyen öğreti.

8 Bloch, Mevcut-Olan'ı sabitleyen astrolojiye karşı, dünyayı değiştirme arayış ve arzusunu yansıtan simyayı orta çağda ilericiliğin önemli bir mecrası olarak görür (Bloch, 1959: 740 vd.)

şullarda güvenceye kavuşturulmasını talep etmişti. Böylece, topluma içkin olan beşerî doğa yasalarının hükmünü yürütmesi sağlanacaktı. Devrimci bir müdahaleyi ve dönüşümü zorlamayan bir tasarımdı bu (Habermas, 1971: 99-100). Ne var ki bu liberal tasarım, daha Fransız Devrimi'nin arefesinde, radikal bir eleştiriye uğramıştı. Rousseau, doğal hakların veya toplumun doğal işleyişinin otomatik olarak eşitlik-özgürlük ve güvenliği tesis edemeyeceğini söyleyerek bu tasarımı eleştirmiş; bunun yerine, –Habermas'a göre yine bir tür otomatizm yüklediği– "genel irade"yi (tözsel bir ilke olarak politik inşâyı) koymuştu (*ay.*: 104-5). Velhâsıl Rousseau'nun –keza Fizyokratlar'ın– toplum ve devlet tasarımı, bir "doğal temel"e atıfta bulunmuyordu. Habermas, Marx'ın, sözü edilen doğallık varsayımından ve otomatizmden kopuşu derinleştirdiğini vurgular. Marx, burjuva hukuk devletinin (ideolojisinin) eleştirisiyle hem bizzat hukuksallık fikrini sorgulamış hem de doğal hakların temeline ilişkin sosyolojik çözümlemesiyle doğal haklara kendiliğinden bir yönelim atfeden anlayışı itibarsızlaştırmış, doğal hakların devrimci bir müdahale-dönüşüm olmaksızın kendilerini gerçekleştirilebileceklerine dair kabulü kesin olarak geçersizleştirmiştir (*ay.*: 117-8). Habermas'a göre, 20. yüzyıl kapitalizminde, devlet-toplum-ekonomi arasındaki ilişkilerin iç içe geçtiği koşullarda, ilkesel olarak devlet-dışı bir "doğal" durumla beraber, temel hakların bu durumu 'koruma-kollama' yeteneği de geçersizleşmiştir (*ay.*: 121). Dolayısıyla doğal haklar tasarımı, tarihsel özgürlükçü yönelimini ihmal etmemekle beraber, ekonomi-politik (ekonomi-politiğin eleştirisi) bağlamında temellendirilmelidir.

Ernst Bloch ise, doğal hukukun hakkının bu şekilde teslim edilmesiyle yetinmeyecektir – doğal hukuk taleplerine 'yalın' halleriyle de değer verir o.[9] Bu tutum, komünizmin/Marksizmin, yalnızca (ekonomik) sömürü durumunu değil, bu sömürüyle doğrudan irtibatlı olması gerekmeyen aşağılanma, horlanma, insan onurunun çiğnenmesi durumunu da bizatihî sorunsallaştırması gerektiği fikriyle bağlantılıdır (Bloch, 1977b: 213). Marksizm, ekonomizme saplanarak, bu temel meseleyi ihmal etmiştir. 1965'teki bir söyleşisinde, Sovyetler Birliği'ndeki parti hâkimiyetinin insanları "köleleştirebilmesinin" de bu bâpta ele alınması gerektiğini söylemiştir Bloch (Bloch/Vilmar, 1968: 90-1). Oysa ona göre doğal hukukun, onu maddî bağlamından görece özerkleştirdiğini söyleyebileceğimiz, bir cevheri vardır: insan onuru. Veya Bloch'un sistemli kullandığı deyişle "dik duruş" veya "başı dik olmak".[10] Doğal hukuk, insanların aşağılandıkları, kendi nazarlarındaki değerlerinin hiçlendiği durumların ortadan kaldırılması talebini ve vaadini temsil eder (Bloch, 1977b: 232). Özerklik ve "iyi düzen" (her halükârda halihazır olandan daha iyi bir düzen) tasavvurlarının

9 Mithat Sancar da, doğal hukukun özellikle insan haklarının üstünlüğünü temellendirmede gümrah bir kaynak olmaya devam ettiğine dikkat çekmişti (Sancar, 2000: 106-114).

10 Birçok yerde, feminizmin henüz-bilincinde-olmaması itibarıyla, "erkekçe (durma/davranma)" ifadesine de başvurur!

önündeki engellerin kaldırılması arzusunu ve "Hiçbir insanın hiçbir mecburiyete mecbur olmaması" (*ay.*: 11) arayışının ebedîliğini temsil eder.

Doğal hukukun somutlanabilir temel ilkesi: Temel hakların birincil, objektif-pozitif hukukun ise ona tabi sayılmasıdır Bloch'a göre. Ancak herhangi bir formel güvenceye kıyasla, doğal hukukun temsil ettiği arayışın/yönelimin negatif saikleri, daha belirleyicidir. Ezilenlerin objektif-pozitif hukuk karşısındaki 'sağlıklı' güvensizliğini çok önemser Bloch! Başka hiçbir alanda, mâdunların egemenler ve iktidar karşısındaki kuşkusu bu kadar açık seçik ve sağlam değildir (Bloch, 1977b: 207-8). Carl Schmitt'in, "kanlı kurnazlığı" ve sinizmiyle, pozitif hukukun nasıl içi boş ve tamamen iktidara tabi olduğunu ikrar ettiğini belirtir.

Bloch'un, doğal hukuksal taleplere politik bir tözsellik yüklerken, doğal hukuka tarihsel bağlamlardan kopuk, ezel-ebed geçerli bir içerik atfetmediğini yineleyelim. Doğu'dan Federal Almanya'ya geçtiği yıl yayımladığı *Doğal Hukuk ve İnsanlık Onuru* (*Naturrecht und menschliche Würde*; Bloch, 1977b) kitabında, "Yasaya/Hükm'e başkaldıran ilk insan"dan başlayarak, Eski Yunan'dan modern zamanlara dek doğal hukuk talebinin düşünsel serüvenini özgül tarihsel bağlamları içinde didik didik incelemiştir. Bloch'ta insanın doğuştan gelen hakları yoktur, deneyim ve mücadele içinde tanımlar ve 'kazanır' o hakları. Adalet, eşitlik, özgürlük de sabit kategoriler değildir. Örneğin adalet ilkesi, sosyalizme dek patriyarkal-vekâletçi bir anlam taşımıştır; şimdi onu aşağıdakilerin aşağıdakilerce vaz'edilen adaletine dönüştürmek gerekiyordur (*ay.*: 228-31). Marksizmde *Humanum*, –büyük harfle insanlık–, bir veri değil, nihâî hedeftir (*ay.*: 219). Verili/Halihazır'a, yazılı-kitabî olana razı olmayan 'isyan ahlâkı'nın harekete geçirdiği devrimci-dönüştürücü eylemin bitimsiz praksisiyle erişilecek – ve hep yeniden erişilecek bir hedef.

Doğal hukuk talebinin Bloch'taki yeri, ütopyayla yan yanadır. Doğal hukukçu "insan onuru" ilkesi ile insanî mutluluk ülküsünü birleştiren sosyal ütopyalar, kadim özgürlük arayışlarının tahayyül donanımını bugüne nakleden duraklardır. Ütopyacı sosyalizmle bağı yitirmemek, bu mirası korumanın gereğidir.

"Marksist Schelling"

Marx'ın *1844 Felsefe El Yazmaları*'ndaki "insanın doğallaşması ve doğanın insanîleşmesi" şiarı, Bloch'un gözdesidir; birçok eserinde dönüp dolaşıp bu söze atıfta bulunur. Nitekim Bloch, doğa felsefecilerinin fikrî soy çizgisi içinde de tartışılmıştır. Onun yabancılaşmaya, şeyleşmeye ilişkin söylediklerinde, "sosyal romantizm"in, "kültürel hınç" söyleminin izlerini arayanlar olmuştur (Schmidt, 1977: 38 vd.). Bu tartışmada en fazla 'ileri giden', herhalde Jürgen Habermas'tır. Habermas, 1960'ların başında yazdığı iki makalede Bloch'u, tüm dünyayı ve varlığı Doğa'nın metafizik kurucu 'ilkesine' bağlayan doğa filozofu

Schelling'le akraba çıkararak, "Marksist Schelling" olarak tanımlamıştı.

Habermas "diyalektik idealizm" bağlamında, Marx'ı 'fazlaca' Schelling'in perspektifinden kavrama 'riskini' sorunlaştırırken, Bloch'u örnek gösterir. Onu, doğa felsefecilerinin merkezî kategorisi *natura naturans*'ı [yaratıcı doğa] tarihsel-materyalist doğrultuda genişletmeye, böylece yozlaşmış dünyayı aşma âciliyetini bir teorik zorunluluk güvencesiyle pekiştirmeye çalışmakla eleştirir (Habermas, 1971: 222-3). Ona göre Bloch, Tarihsel Madde'ye dünya-tarihsel bir anlam yüklemeyen Marx'ın anlayışını zorlayan bir insan-doğa özdeşliğine yatkındır. Maddeyi tarihsel olmaktan çıkartıp ona tözsellik atfediyor, böylece materyalizmi ontolojik bir ilke katına yükseltiyordur.

"Marksist Schelling" başlıklı makalesinde, Bloch'un, yozlaşmış ("düşmüş") doğanın ihyâsı ile Tarihin kendi ereğine ilerlemesini özdeşleştirdiğini anlatır Habermas. Bloch, Schelling'in Aristoteles'ten devralarak işlediği, Madde kavramında mündemiç *Kuvve* kategorisine Marksist bir yorumun yükünü bindirmektedir (Habermas, 1968: 70-3). Tarihsel materyalizmden uzaklaştıran, "diyalektik idealist" veya "spekülatif materyalist"bir yüktür bu. Habermas, Bloch'un ütopya ilkesinin de bu zaafla malûl olduğu fikrindedir. Kendi gerçekleşmesinin diyalektiğini yine ütopikçe kavrayan bir ütopya, Bloch'un iddia ettiği gibi *somut* olmayacaktır. Zira Bloch'ta ütopyanın, –muhtemel gerçekleşme sürecinde de gereklilik duyulacak olan–, bilimsel-teorik bir sınanabilirliği, kendi kendisi üzerine düşünen bir eleştirelliği yoktur. "Marksist Schelling", Marx'ın ortaya koyduğunun aksine, felsefenin özerkliğini (onun kendi kendini temellendirmeye muktedir olduğunu) varsaymaya devam ediyordur. Onun ütopyacılığının teolojisinde yalnızca selâmete ermenin zorunluluğu eksiktir – ama başka "çözüm" ve seçeneklere kapalı "tek yol" mantığı berdevamdır. Nitekim Habermas, Bloch'un söyleminin nihayetinde "*Diamat*"ın (diyalektik materyalizmin Stalin ve izleyicilerince dogmalaştırılmış biçiminin) karşı (idealist, öznelci) kutbunda tekrarı olduğunu ileri sürecektir (*ay.*: 78-80).

Bloch'un, idealizm kavramını bir küfür saymadığını biliyoruz. Bir yerde, Lenin'in "Akıllı idealizm akıllı materyalizme, aptal materyalizmden daha yakındır" sözünü aktarır (Bloch, 1968a: 343). Demokratik Almanya Cumhuriyeti'nde itibarını kaybedip ders vermesinin ve yayın yapmasının yasaklanmasına giden süreçte, resmî reel-sosyalist ideolojiyle arasındaki temel ihtilâflardan biri, Hegel'in "gerici burjuva" fikriyatına indirgenmesine ve Hegel'i horlayanların determinist nesnelciliğine karşı çıkması olmuştu. Hegel-sonrası zincir içinde Schelling'e de özel bir ilgi duymuştur. Schelling'in "ürüne bakarken üreteni unutmama" uyarısı, yine sıkça andığı düsturlardandır. Diyalektik akış içinde öznenin özerkliğini ve onun nesnelliği ve Bütün'ü içerme *kuvvesini/imkânını* vurgulamak için önemser bu düsturu. Schelling'in akademik-fikrî bütüncülüğünü över. Ancak Schelling'in 'eksik' diyalektiğine dair uyarılara da geniş yer ayırmıştır. Schelling'in de halkası olduğu eski diyalektik anlayışın, çelişkileri

"haddinden fazla uyumlu çözüyor" oluşunu (Bloch, 1996: 76), varlığa içkin olmayan, varlığın karşısında konumlandırılmış bir hiçliği varsaymasını (*ay.*: 253, 261-2), böylelikle *ikici* yapıyı hesaba katmayışını sorgular – ikicilik bahsine birazdan devam edeceğiz.

'Genç' Habermas'ın "Marksist Schelling" yaftalı eleştirisindeki insafsızlık, Bloch'un Doğa ve İnsan tasarımlarının tarihsel ucu açıklığını yeterince önemsemesindedir. Bloch'ta İnsan, ona atfettiği muazzam kuvveye/imkânlara rağmen, eninde sonunda "x"tir; tarihsel maddî koşulların belirlenimine tabidir (Bloch, 1977b: 219). Son eserinden (*Experimentum Mundi*) bir cümleyle:

> "İnsan kendiyle yalnızdır, oysa en az istediği şeydir bu. Çünkü insanî olan, bütün insanların insanın içinde başlaması demektir. Ve onunla ilgili, etrafında olup biten her şeyle de karşılaşır insan. Burada önemli olan, insanın ne olduğunun asla söylenemeyeceğidir; çünkü varolan her şeyin en sıkı tazyiki altında, insan kendi varlığına sahip değildir, oluş halindedir ancak" (1977c: 172).

Bloch, umumiyetle determinist söylemlerle olduğu gibi, tarihsel süreci, yaşamın akışını, dünyaya bir mükemmel 'son' tayin eden sistemlerle uyuşmaz. Misal; yine sevgililerinden olan Spinoza'yla da uyuşmazlığı, onun öznelliğe, yaşama ve 'dünyaya' hareket alanı ve 'amaç/hedef koyma' imkânı bırakmayan bir mükemmel tözsel nesnelliği varsaymasıdır (Bloch, 1959: 996-1000). *Umut İlkesi*'nde döne döne, Aslolanın ya da Töz'ün, henüz-varolmayandan ve insanın öngörücü tasavvuruyla, düşleriyle, umuduyla ona yönelen yaşamından/eyleminden başka bir şey olmadığını anlatır (örn., *ay.*: 1625). Başka bir yerdeki söyleyişiyle: "Bitmemiş-Olmanın, Bitmemenin ontolojisi"dir bu (Bloch, 1968a: 97). Yabancılaşmanın kalkması, bir öze-dönüş ya da mutlak tinin kendini gerçekleştirmesi değil, bu kuvvenin/imkânın, somut, reel, tarihsel koşullar içinde kavranması demektir.

Bloch'u söz konusu eleştiriye karşı savunan bazı yazarlar, tashihe açık bir Praxis'i işaret eden Bloch'un değil de asıl Habermas'ın, yanlış-bilinç anlamında ideolojiden arınmış özneler-üstü steril bir konuma meyliyle, bir *aşkınlık* arayışına savrulduğunu ileri sürmüşlerdir (Schmidt, 1977: 53). Bu münakaşa, '68 öğrenci hareketi esnasında güncel politika zeminine de yansımıştı. Habermas, –başka bazı sol entelektüellerle beraber Bloch'un da destek verdiği– öğrenci hareketini volontarist tutumuyla sol-faşizme kayma tehlikesine karşı uyarmış, –1968'den ölümüne kadar Bloch'la bir tür baba-oğul ilişkisi yaşayacak olan! (Geiger & Roether, 2002)– öğrenci lideri Rudi Dutschke, onu şu sözlerle cevaplamıştı:

> "Profesör Habermas'a göre, Marx'ın da dediği gibi, 'düşüncenin gerçekliğe nüfuzu yetmez, gerçeklik de düşünceye nüfuz etmeli'. Bu, kapitalizmin geçiş için zorunlu olduğu çağda doğruydu. Ama çoktandır artık bundan söz edilemez. Artık üretici

> güçler, savaşın, yoksulluğun ve egemenliğini yok olmasına imkân sağlayacak düzeye erişti. Artık her şey, insanın bilinçli öznel iradesine kaldı. Bu öznel iradeyi nesnel sürece tabi kılmak, özgürleştirici özneyi katletmek demektir. Profesör Habermas, Sizin kavrayışsız-içeriksiz nesnelciliğiniz, özgürleştirilecek özneyi katlediyor!" (Dutschke, 1980: 76)

Bloch'un öznelciliği ve spekülatifliği hakkındaki kuvvetli çekincelerine değindiğimiz Adorno'nun, onun düşüncesindeki idealizm-aşkıncılık kuşkusu doğuran uğrağa daha 'empatiyle' yaklaşması dikkate değerdir. Eleştirel Teori'nin kurucu kuşağının üstadı, Bloch'un varolanla tözsel Kuvve/İmkân arasındaki ontolojik farkı iptal ederek, Varolanı İmkân/Kuvve mertebesine yükseltmekle, Alman idealizminin izinden gittiğini söyler gerçi. Ancak Hegel'in idealizminden farklı olarak, her şeyi Tin'de eriten Özne-Nesne özdeşliğine uzak durduğunu kaydeder. Bloch, öznelliğin dışavurumunun dolaysız-görünüşündeki dolayımı çözümlemiş, şeffaf hale getirmiştir Adorno'ya göre – böylece bir otantizm ve Mutlak Tin yanılsamasından uzaklaşmıştır. Ütopya ilkesi, özdeşliğin/kimliğin, 'doğallığın' zincirlerini sarsmaktadır. Adorno'nun, Bloch felsefesindeki *ikiciliği* vurgulaması önemlidir. Ona göre Bloch'ta tarihsel-materyalistçe belirlenen bir Halihazır-Mevcut'a mukabil, bunun bir de Ötesi, bu anlamda bir aşkınlık, vardır. Özne ile nesne arasındaki sınırı aşan Bloch'ta, İçkin ile Aşkın arasındaki açı kapanmaz. Öte-Olan da (Bloch'un terminolojisiyle Henüz-Varolmayan, Henüz-Bilincinde-Olunmayan), Mutlak'ın metafiziğiyle değil, Halihazır-Mevcut'taki potansiyel-eğilimsel *izleriyle* belirlenir. Diyalektik, teolojik bir şiddetle kesintiye uğratılmakta ama bir zorunluluk atfederek yüceltmeksizin yapılmaktadır bu (Adorno, 1997: 238-48).

'Sahih' metafizik

Adorno, aynı yazısında, "tasavvur/tahayyül edilenin fenomenolojisi olarak metafizik" yaptığını söyler Bloch'un (Adorno, 1997: 246). Marksizmin *metafizik* boyutunu ilga eden doktrinleştirme girişimlerinden duyulan rahatsızlığın, Eleştirel Teori'nin kurucu saiklerinden biri olduğunu söyleyebiliriz. Aynı zamanda, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne kadar 'beraber düşünen' Lukács ile Bloch'un ayrım noktasıdır bu. Ve yazının başında da imâ edildiği gibi, Bloch'la Eleştirel Teori'nin en sağlam kesişme noktası.

Harcıâlem anlamından farklı bir metafizik kavramından söz ediyoruz kuşkusuz. Bloch'un daimî teorik izleklerinden biri, o harcıâlem anlama karşı *'sahih' metafizik* kavramını telkin etmek olmuştur. *Eski* metafizik, "faşist haydutlar"ın bile el atarak murdar ettiği bir kavramdır ona göre. Eski metafizik statiktir, sabitleri vardır. Bir Öte'nin, bir İnsanüstü'nün sırrına ermeye koşullanmıştır. Metafiziğin sahih anlamı için, Aristoteles'e döner Bloch. Aristoteles'in felsefesinde

metafizik, varlığın form tanımlarının bilimi olarak, ontolojiyle örtüşür. *Meta ta physika*: Fizikî olanın ardı veya arkası demektir. Öte-dünyacılıktan, mistisizmden bambaşka bir şeydir bu. Duyusal olanın berisine, hele 'üstü'ne değil, bizatihî *olmakta olana* bakmak anlamına gelir (Bloch, 1996: 351). Özcesi metafizik, Bloch'un terminolojisiyle ifade edersek: bilincin ve insan eyleminin halihazırda varolana kısılmayıp, varolanın kuluçkasındaki imkânlara, *Süreç*'e ve *Kuvve*'ye açık olmasından başka bir şey değildir.

İlk eseri *Geist der Utopie*'de, özellikle müziğe, –Adorno'yu memnun eden bir alâkayla!–, metafizik bilincin 'açılması' bakımından büyük önemle eğilmişti Bloch. Burada, geleceği görme ve kehanet 'melekesi' üzerinden konuşur. Kadim çağlarda insanların duyusal olarak algılanabilenin ötesini arayan gözleri açıktı. Yalnızca 'kutsal' güçlerin inşasına değil, Henüz-Varolmayan'ı, Henüz-Bilincinde-Olmayan'ın tasavvuruna, insanın kuvve/imkân'larını yoklamasına açılan bir kapıydı bu. Duyusal gözler açıldıkça, duyusal olanın ötesine bakan gözler, imana, içi boş mefhumlara, platonizme dönüşerek aslında gitgide kapandı (1973a: 202 vd.). Bloch, bir öngörücü tasavvur potansiyelini de içeren geleceği görme ve kehanet 'ilgisinin' çoktan ölmüş veya yozlaşmış olduğu bu çağda, belki *kulağın kehanetine* güvenilebileceğinden söz eder. Müzik, bir hakikat sırrına değil, ucu açık sezgilere, düşlere, tinsel 'emprovizasyona' açılan bir kapıdır zira ona göre ve insanı içermeyen aşkınlık mefhumlarının suratına kapanan bir kapıdır (*ay.*: 205 vd.).

Bloch'a göre, metafiziğin ezelî düşmanı olan pozitivizmin, materyalizmi de 'bir tür metafizik' olmakla itham etmesi, tesadüf değildi (Bloch, 1996: 353). Pozitivist ve "nesnelci" eğilimlerle olduğu kadar, Eski Metafizik'le ve metafiziğin 'sahih-olmayan' yorumlarıyla da mücadele etti. Beklenebileceği gibi, bu tartışmalarda belirgin hasım figürlerinden biri, –üzerinde geniş durmaktansa geçerken dokunduğu–, Martin Heidegger olmuştur. Onun eski/geleneksel metafiziği eleştirme-aşma teşebbüsü, sahih-metafiziğe taban tabana zıttır Bloch'a göre. Tarihselliğe, Süreç fikrine kapalı, insanî imkân/kuvve'nin potansiyellerine yabancı bir düşünürdür Heidegger; "Antik-taklidi mırıltısı" içinde, Mümkün-Olan'la, olabilecek-olanla değil "varlığı unutmuşlukla" meşguldür. Onun Eski Metafiziği aşması, dünyayı değiştirme ufkunu açan *meta*'nın elenmesinden ibarettir (Bloch, 1968a: 95-7).

"Başka bir anlamda sofu"

Adorno, *kitsch*leşmişliğine bakmaksızın 'çarpıcı' tanımını kullanmaktan kendimizi alamayacağımız şu tanımı yapmıştı Bloch'un düşüncesi hakkında: "Teolojik ve ateist, bu ikisini birleştirmesi itibarıyla mistik" (Adorno, 1997: 243). Siegfried Kracauer de, Max Scheler'den nakille–, Bloch'un düşünsel yönelimini "Tanrı'ya doğru bir Amok koşusu" diye tanımlamıştı (Wiggershaus, 1986: 81, 666).

Gözünü reel dünyanın ötesine diken, o dünyaya ütopyadan bakan diyalektik bir teolojinin, Eleştirel Teori'nin kurucu kuşağı ile Bloch'u Marksizm bağlamında hemzemin kıldığını yazıya girerken belirtmiştik. Ancak Bloch'un teolojik yönelimi, farklı ve kendine mahsus olarak, dinsel geleneğe dönük yoğun bir ilgiyle birleşir. Özellikle Hıristiyanlık tarihi ve metinleri, Yahudi bir aileye doğmuş olan filozofun hemen her eserinde bir referans kaynağı olarak zuhur eder. *Atheismus im Christentum* [Hıristiyanlıktaki Ateizm] adlı eserinde dile getirdiği: "Ancak bir ateist iyi bir Hıristiyan olabilir, elbette keza ancak bir Hıristiyan iyi bir ateist olabilir" şiârı, onun aforizma değeri kazanan sözlerinin belki en meşhurudur. Daha sonraki bir eserinde, Thomas Münzer'e atıfla, "başka bir anlamda sofu olmak"tan söz edecektir (Bloch, 1996: 149). Onun, vahyî olmayan bir dindarlığından söz edebiliriz. Pagan panteizminin, Mesihçi ideolojilerin, Chiliastik hareketlerin, –aslında bütün heterodoks akımların–, Eyüb kitabını ve İşaya figürünü odak alan bir Eski Ahit okumasının meta-tarihsel bir birleşimine (Zecchi, 1985: 44) dayanan 'bir tür' dindarlıktır bu... Hayatının son devrinde, 1970'lerde, Bloch'un kitapları Marksist ortamın yanı sıra Hıristiyan teologlar arasında da büyük ilgiye mazhar olmuş (Fetscher, 1968: 108), hatta kimi Marksistler onun eserinin Marksist-Hıristiyan diyalogunda tüketilmesinden rahatsızlık duymuşlardı (Kellner & O'Hara, 1976: 13, 19).

Bloch'a göre din, sanat ve felsefeyle beraber, insanın ihtiyaç, arzu (açlık) ve kendini-gerçekleştirme potansiyellerinin kadim ifadelerinden biridir. Halihazır görünüşü, mevcut hali ile arzularının koşulladığı, henüz mevcut olmayan özü arasındaki gerilim, arzularının verdiği neşe ile sınırlılığının-kısıtlılığının basıncı arasında sıkışmışlık, *insanın dini doğuran sızısıdır* (Bloch, 1959: 1520). *Umut İlkesi*'nin ikinci cildinde, dinsel söylem içinde bu sızıyı, Tamamlanmış-Mükemmel olanı temsil eden Yaratıcı-Tanrı ile insanın geleceği kuran eylemini yücelten Huruç-Tanrısı arasındaki gerilimde konumlandırır. Eski Ahit'in "Çıkış/Huruç" bölümündeki (3, 14) "Ve Allah Musa'ya dedi ki: Ben, Ben Olacak Olanım" sözü,[11] bu gerilimin anahtarıdır ona göre. Tanrı'nın, kendi gerçekliğine henüz ermemiş olan insanî özün tözselleştirilmiş ideali olarak tahayyül edildiğini ele veren bir sözdür bu (Bloch, 1959: 1523). Bu 'kutsal' kök-metin, her türlü statik-olanı temelsizleştiren, üst düzeyde Mesihçi-Mehdici bir anlam taşır (*ay.*: 1457-8). Tam da bu anlamla 'barışık' olarak, Tanrı'nın, insanî-beşerî muhtevanın henüz gerçekleşmemişliğini, önde-ilerde oluşunu ifade ettiğinin idraki içindeki ateistin, *Antichrist*/Deccal addedilmesi mümkün değildir (*ay.*: 1527-8).

Bloch, Eski Ahit'in düşünce evrenindeki ütopya potansiyelini keşfetmek için, Eski Ahit'in Eyüb bölümünde iz sürer. Eyüb'ün anlatısı, dünyadaki kötülüğün Tanrı-merkezli bir meşruiyeti olmadığı gibi, insanın da bunun sorumluluğundan azâde olmadığının idrakine açılan yoldur – Karamazof'unkine çok

11 Türkçe resmî Kitabı Mukaddes çevirisi: "Ve Allah Musa'ya dedi: Ben, ben olanım" biçimindedir. Batı dillerinde ise, "Eh'ye aşer eh'ye"nin çevirisi: "Ben, Ben Olacak Olanım"dır.

benzer bir trajedi vardır burada (Zecchi, 1985: 36). Eyüb'ün trajedisi, kendisi Tanrı(sı)ndan kopamazken, Tanrı(sı)nın da onu bırakamamasıdır. Eyüb, "tam da inançsızlığıyla, inanmadığından, mümindir" (Bloch, 1968a: 166).

Uzamdaki-Tanrı olarak da tanımladığı Yaratıcı-Tanrı imgesinde, Mevcudun bütünlüğünün kutsanması üzerinden, panteizme açılan bir damar tespit eder Bloch. Özgürlükçü potansiyelin asıl referansı saydığı, Zamanın-Sonu-Tanrısı olarak da tanımladığı Huruç-Tanrısı ise, mükemmel-Bütünü Mevcud'un ve halihazır dünyanın ötesine uzatışıyla, Mesihçi-chiliastik damarı genişletir (Bloch, 1959: 1516).

İsa figürünün Tanrı'nın İnsan Oluşunu, insan-suretini cisimleştirmesi; İsa'nın dönüşüyle dünyanın/hayatın o zamana dek görülmedik bambaşka bir hale girecek olmasına dönük ütopik-Mesihçi beklenti (Bloch, 1959: 1504), Hıristiyanlığın özgürlükçü-devrimci ufkunu çizer Bloch'a göre. Kuşkusuz, bu resmî öğretiye, Kilise'ninkine alternatif bir Hıristiyanlık yorumudur. Bloch, Kilise öğretisinin, gayrı-sahih bir İncil yorumuna dayandığını ileri sürer.[12] *Hıristiyanlıktaki Ateizm*'de, İncil'deki tutarsızlıklar, tahrifatlar üzerinde durur. Eski Ahit'in mesajı sözlü gelenekte olabildiğince bozulmadan nefes almaya devam etmiş, yazıya aktarıldıktan itibaren tahrif edilmiştir. İlk günah mitini ve kefareti, Tanrı'nın insanüstü aşkınlığını, genel olarak egemen kültürü yücelten, hâkim sınıfların meşruiyetini, halihazır dünyanın mukadder olduğu inancını berkiten bir tahrifattır bu. "İsrail'in çocuklarının" Sahih Eski Ahit'teki "homurtusu" bastırılmış, dünyanın mevcut haline razı olmayan İşaya geriletilmiştir. Yapılması gereken, kadim anlatıdaki plebyen veçheyi yeniden öne çıkartacak bir eleştirel İncil okumasıdır (Bloch, 1968a: 99-103). Spinoza'nın, İncil'in tahrifatını sorunsallaştırmaktaki tarihsel rolü üzerinde önemle durur Bloch (*ay.*: 104). Zaten Spinoza, kadim mitleri ve orada saklı panteist ve ütopyacı potansiyeli deşeleyen son Avrupalı düşünürdür ona göre (*ay.*: 300-1).

Beklenebileceği gibi, Feuerbach'ın *dini antropolojikleştirme*, Tanrısallığı ütopik bir İnsan kavramı etrafında yorumlama girişimini de önemsemekten (Marx'ın kendi düşüncesini berraklaştırmak üzere onu 'aştığı' yerde bırakmayıp, önemsemeye devam etmekten) yanadır (Bloch, 1959: 1517-8).[13]

Ütopyanın Tini'ni izleyen ikinci kitabının *Thomas Münzer* olması (1921), boşuna değildi. 16. yüzyıl köylü ayaklanmalarının önderi Münzer'i, kadim Chiliastik-Mesihçi imgeleri, fantezileri taşıyan gelenekle ezilenlerin, horlananların

12 Bloch, Kilise'yi tam anlamıyla 'şer güç' olarak görür. Eski cihiliastik halk hareketleri, özgürlükçü-devrimci mezhepler, Kilise'yi her şeye rağmen Devlet kadar zalim ve 'kötü' görmemişlerdir; ancak 20. yüzyılda Sezarcı ve "Konstantinci" (Bizanşçı) bir şekilde kapitalist devletle bütünleşen, "meyvesini tahliye ettirmek [kürtaj] zorunda kalan çaresiz bir genç kızı lânetleyip milyonların tahliye [kürtaj] edildiği savaşı kutsayan" Kilise, bizzat dinsel meşruiyetini yitirmiştir (Bloch, 1977B: 310-4).

13 Türkçe'de Bloch üzerine yapılmış, ütopik umut felsefesini "Kant'ın postulat öğretisi" ve Schäffler'in eleştirisi çerçevesinde ele alan bir çalışmada, Bloch'un alternatif teoloji ve Hıristiyanlık okumasını tanıtan bir bölüm yer alıyor: Çilingir, 2003: 136-48.

toplumsal-politik eylemini birleştirmesi bakımından, hiç de 'bilinçsiz' ve eskimiş addedilmeyecek bir referans saydı. Bolşevik Ekim Devrimi'ni de bu silsileye bağlıyordu o. Burjuva Avrupa teolojisi, Kilise egemenliğine rağmen heterodoks akımlarda nefes almayı sürdüren ütopik gücünü tamamen yitirirken, bu miras, eskatalojik Hıristiyan spiritüalizmin en zengin olduğu ülkede, Rusya'da dirilmişti (Bloch, 1989: 91-110). Bloch, Ekim Devrimi'nin 'dinî' havasında, komünizmin bir ekonomik doktrin olmaktan önce sahip olduğu, etik karakterinden kaynaklanan içsel teolojik gücün ihyâsını görüyordu.

Ernst Bloch, Thomas Münzer'in hetorodoks teolojisinden ilhamla, aşkınlığın insanîleştirilmesinden-tarihselleştirilmesinden, *insan yüzlü aşkınlıktan* söz etmiştir (Bloch, 1989: 60). 'Bir *En-El Hak* öğretisi' diye uyarlarsak, büyük bir indirgemecilik yapmış olmayız.[14]

Bitirirken

Bloch'un metinlerinde, Habermas'ın eleştirdiğinden daha başka bir yönden, pekâlâ "Diamat"a benzetebilecek bir yan görebiliriz aslında. Henüz-Bilincinde-Olunmayan'ı, ucu açıklığı, özgürlükçü-devrimci *kuvve*'nin heterojen imge ve kaynaklarını o kadar vurgularken, bu geniş perspektifi dönüp dolaşıp "Diamat"ın aktüel terimlerine irca etmeye çalıştığı yerlerde kendini gösteren bir yandır bu – sözgelimi, doğal hukuk mirasının muhasebesini yaparken Stalin'in sözlerinden delil getirdiğinde! Doğrusu, filozofun düşünsel ufkunu politik angajmanla bağdaştırma cehdine düştüğü yerde kendini gösteren bir zaafıdır. Bu cehd, Bloch'un düşünce dünyasının aslî bir unsurudur. "İnsanın kendisinin akıllı olması, aklın/akıllılığın ancak yarısıdır" der o (akt. Horster, 1987: 20); akıl, toplumsallaşmalı ve dünyayla alışverişe girmelidir. Teori ile pratik arasındaki *salınımın* (ossilasyon), yalnızca bilgi teorisi açısından değil, ahlâkî açıdan bir gereklilik olduğu fikrindedir. Basitçe teorinin pratikle sınanmasıyla, pratikteki faydasının görülmesiyle kayıtlı değildir bu salınım; tersine, bizzat geçerli-faydalı olanın da insanî-ahlâkî mâhiyetinin kanıtlaması gerekiyordur (Bloch, 1968b: 155).

Bu tutumu, Bloch'un *iradeciliğiyle* birlikte düşünmeliyiz. Ütopyanın, Düşlenenin, Hedef'in, Henüz-Varolmayan'ın olanaklılığını somut-reel Mümkün'le tartmak gerektiği kaydını hep düşer; ama daha-iyi-bir-dünya-özlemindeki, başı dik, insan onuruna yaraşır bir hayat yaşama iradesindeki, özgürleşme itkisindeki *kuvve* de her zaman Somut-Reel'in bir unsurudur Bloch'ta. Öznellik, biza-

14 Bloch Hıristiyanlık dışı büyük dinsel geleneklerle de ilgilenmiş ancak bu ilgisi görece yüzeysel kalmıştır. İslâm ve Kur'an'ı, Musa'dan süregelen, Kıyamet motifini Kurtuluş teolojisi için değil salt uyarı/tehdit olarak kullanan, inancı uğruna ölmeyi yücelten, ikiciliğin trajedisine yer vermeyen *fanatizm* geleneği içinde yorumlar (Bloch, 1959: 1504-11); 'kitabî' olmayan ve heterodoks kaynaklara bakmaz. İbn Sina ve İbn Rüşd felsefesine gösterdiği hürmete değinmiştik. Bilvesile, Oryantalizm eleştirisinin henüz-bilincinde-olmaya Bloch'un, son yıllarında, "Avrupa-dışı kültürlere bakış(ımız)daki Avrupâileştirici tecavüz"ü ve "oradaki özgül zenginliklerin düzlenmesini" sorgulama gereğine dikkat çektiğini kaydedelim (Bloch, 1996: 146-7).

tihi nesnelliktir; Onun kavramıyla *Özne-Nesne*'den söz etmek gerekir. Yapı-Özne geriliminde, çubuğu özneden yana büktüğünü söyleyebiliriz.

Ernst Bloch'un düşüncesine Eleştirel Teori'nin ayrıasında göz atan bu denemeyi bitirirken, 1968'de Rudi Dutschke'nin Jürgen Habermas'a çıkışırken söylediği sözleri hatırlatacağım. Dutschke, Habermas'ı "içeriksiz nesnelciliğiyle özneyi katletmekle" suçluyordu. Sadece Habermas'ın değil tümüyle Eleştirel Teori'nin, dünyayı ve kapitalist egemenliğin muazzam nüfuzunu çok iyi çözümlediğini fakat bu mükemmel tahlilin insanda/öznede bu sistemin kudreti karşısında kıpırdayacak bir alan ve takat bırakmadığını, böylece sinizme dönüştüğünü söyleyenler ya da imâ edenler olmuştur (örn. Sloterdijk, 1983; Joas, 1999). Buna karşılık Bloch, yukarda gördüğümüz gibi "idealizme düşmekle" itham edilecek denli, nesnellikle dolu bir özneyi tahayyül ve inşâ etmeye yatkındır. Eleştirel Teori –ya da onun mümkün okumaları– sinizme meyyalse, Bloch da –sadece mümkün değil galiba mecburî okumalarıyla da!– volontarizme meyyaldir. Eleştirel Teori'nin tarih-ve-toplum eleştirisi, steril bir tutumla 'dünyadan kaçınma' riskini beraberinde getirebiliyorsa; Bloch'un reel-somut ütopyayla temellendirdiği iyimserliği, 'dünyaya katılmak' uğruna hata yapma, 'eksik ve yanlış söyleme' riskine açıktır.

Kuşkusuz sivriltiyor, bu indirgemeye sığmayacak varyasyonları ihmal ederek kutuplaştırıyorum. Bu şerhle düşünerek; Eleştirel Teori'nin düşünürleri ile Ernst Bloch arasındaki dostâne geçimsizliğin, teorik ve politik açıdan kritik sağlamalar yapmaya elveren, verimli bir gerilimin kaynağı olduğu açıktır.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W. (1997): "Blochs Spuren", *Noten zur Literatur II* içinde, Suhrkamp, Frankfurt a.M.. [ilk basımı: 1960.]

Benjamin, Walter (1977): "Der Erzähler", *Gesammelte Schriften* Cilt II, Suhrkamp, Frankfurt a.M. [ilk basımı: 1937] [Türkçesi: "Hikâye anlatıcısı", çev. Nurdan Gürbilek – Sabir Yücesoy, *Son Bakışta Aşk* içinde, Metis Yayınları, İstanbul 1993.]

Bloch, Ernst (1959): *Das Prinzip Hoffnung* (2 cilt). Suhrkamp, Frankfurt a.M. [1. Cildin Türkçesi: *Umut İlkesi – 1. cilt*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.]

— (1968a): *Atheismus im Christentum*. Suhrkamp, Frankfut a.M.

— (1968b): *Über Marx*. Suhrkamp, Frankfut a.M.

— (1973a): *Geist der Utopie*. Suhrkamp, Frankfut a.M. [ilk basımı: 1923.]

— (1973b): *Erbschaft dieser Zeit*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. [ilk basımı: 1935.]

— (1977a): *Spuren*. Suhrkamp, Frankfut a.M. [ilk basımı: 1930.]

— (1977b): *Naturrecht und menschliche Würde*. Gesamtausgabe 6. Suhrkamp, Frankfut a.M. [ilk basımı: 1961] [Bu kitabın 20. bölümünün Türkçesi: "Marksizm ve doğal hukuk". Çev. Serhat Öztopbaş. *Defter*, sayı 14, Yaz 2000 s. 119-46.]

— (1977c): *Experimentum Mundi*. Suhrkamp, Frankfut a.M. [ilk basımı: 1975.]

— (1989): *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Reclam, Leipzig 1989. [ilk basımı: 1921.]

— (1996): *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Suhrkamp, Frankfut a.M. [ilk basımı: 1963.]

Ernst Bloch/Fritz Vilmar (1968): "Ein Gespräch über ungelöste Aufgaben der sozialistischen Theorie", *Über Ernst Bloch* içinde, Suhrkamp, Frankfurt a.M., s. 82-103.

Çilingir, Lokman (2003): *Umut Felsefesi*. Elis Yayınları, Ankara.

Dutschke, Rudi (1980): *Geschichte ist machbar*. Verlag Klaus Wagenbach, Berlin.

Fetscher, Iring (1968): "Ein großer Einzelgänger", *Über Ernst Bloch* içinde, Suhrkamp, Frankfurt a.M., s. 112-29.

Geiger, Helmut ve Roether, Armin (2002): *Dutschke und Bloch. Zivilgesellschaften damals und heute*. Talheimer Verlag, Mössingen-Talheim.

Habermas, Jürgen (1968): "Ein marxistischer Schelling", *Über Ernst Bloch* içinde, Suhrkamp, Frankfurt a.M., s. 61-81. [ilk basımı: 1960.]

— (1971): "Naturrecht und Revolution". *Theorie und Praxis* içinde, Suhrkamp, Frankfurt a.M., s. 89-127. [ilk basımı: 1963.]

Hobsbawm, Erich (1960): "Das Prinzip Hoffnung", *Materialien zu Ernst Blochs 'Prinzip Hoffnung'* içinde (derleyen ve Giriş: Burghart Schmidt), Suhrkamp, Frankfurt a.M. (1977), s. 176-82.

Horster, Detlef (1987): *Bloch zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg.

Joas, Hans (1999): "Die unterschätzte Alternative. Amerika und die Grenzen der 'Kritischen Theorie'". *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie* içinde. Suhrkamp, Frankfurt a.M., s. 96-113.

Kellner, Dogulas ve O'Hara, Harry (1976): "Utopia and Marxism in Ernst Bloch", *New German Critic*, sayı 9 (Güz), s. 11-34.

Koçak, Orhan (1988): "Maelström üslûbu", *Defter*, sayı 5 (Haziran-Eylül), s. 7-12.

Sancar, Mithat (2000): *"Devlet Aklı" Kıskacında Hukuk Devleti*. İletişim Yayınları, İstanbul.

Schiller, Hans-Ernst (1985): "Jetztheit und Entwicklung. Geschichte bei Ernst Bloch und Walter Benjamin". *Text & Kritik – Sonderband Ernst Bloch*, Münih, s. 175-193.

Schmidt, Burghart (1977): "Die Stellungnahme: Ernst Bloch als Marxist", *Materialien zu Ernst Blochs 'Prinzip Hoffnung'* içinde, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (1977), s. 41-58.

Sloterdijk, Peter (1983): Kritik der zynischenVernunft. Suhrkamp, Frankfurt a.M., özell s. 7-29.

Unseld, Siegfried (2004): *Peter Suhrkamp. Zur Biographie eines Verlegers in Daten, Dokumenten und Bildern*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Vaßen, Florian (1985): "'Krumme Wege' und 'schräger Quearschnitt'". *Text & Kritik – Sonderband Ernst Bloch*, Münih, s. 124-34.

Vogt, Jochen (1985): "Nicht nur Erinnerung: 'Hitlers Gewalt'. Ernst Blochs Beitrag zur Faschismustheorie". *Text&Kritik – Sonderband Ernst Bloch*, Münih, s. 98-123.

Walser, Martin (1968): "Prophet mit Marx- und Engelszungen", *Über Ernst Bloch* içinde, Suhrkamp, Frankfurt a.M., s. 7-16.

Wiggershaus, Rolf (1986): *Die Frankfurter Schule – Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*. Hanser Verlag, Münih-Viyana.

Zecchi, Stefano (1985): "Hiob und Münzer. Die Utopie als Spur ethischer Bedeutung'". *Text & Kritik – Sonderband Ernst Bloch*, Münih, s. 32-45.

Zerlang, Martin (1985): "Ernst Bloch als Erzähler. Über Allegorie, Melancholie und Utopie in den 'Spuren'". *Text&Kritik – Sonderband Ernst Bloch*, Münih, s. 61-75.

Aydınlanmaya karşı *Aydınlanma*, Akılcılığa karşı *Akılcılık*

Frankfurt Okulu ve epistemolojik tarih geleneğinde tekno-bilim eleştirisi

*Adile Arslan Avar**

Frankfurt Okulu eleştirel teorisi[1] ve Fransa'da Bachelard ve Canguilhem'in temsil ettiği epistemolojik tarih (ya da eleştirel rasyonalizm),[2] geçtiğimiz yüzyıl başında Husserl, Dilthey, Bergson, Weber, gibi düşünürlerce başlatılan eleş-

(*) İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü, Şehir ve Bölge Planlama Bölümü.

1 Frankfurt Okulu'nun, ilk kuşak temsilcilerinin 1930'lardaki esas kaygılarından biri, Marksizmin Stalinist versiyonu olarak tanımlanan bürokratik sosyalizm, Almanya ve İtalya'daki otoriteryan devletçilik yani faşizm ve kültür endüstrisiyle, işçi sınıfını entegre etmiş devlet kapitalizmi (*New Deal*) gibi, tarihsel olarak yeni ortaya çıkmış toplumsal oluşumlarla, proletaryanın devrimci bir sınıf niteliğini kaybetmesi, hatta bir sınıf olarak "çökmesi"ydi. Bunların tamamı, bütün toplumsal özgürleşme ümitlerini ortadan kaldırıyordu, onlara göre. Bu koşullarda üretici güçler ve ilişkiler sadece diyalektik potansiyellerini ve sınıf mücadelesindeki amaçsal yetilerini kaybetmekle kalmamış, aynı zamanda "aydınlanmanın kendini tahrip edişine" boyun eğmişlerdi. Lukacs'ın, modern toplumların tamamıyla yabancılaştığı tezi geçerliydi, hatta bu tezi doğrulayan olgular giderek daha köklü ve yaygın hale geliyordu; fakat, tam da bu yüzden, böylesi bir toplumsal politik durumun proletaryanın bilinci ve devrimci eylemiyle aşılabileceği tezi umutsuzdu. Geriye kalan seçenek, sosyalizme götürecek politik mücadelenin eksenini, *sınıf mücadelesi*nden, *felsefi akl*a kaydırmaktı (Wellmer, 1984; Wolin, 1992: 27). Diğer yandan Foucault, Frankfurt Okulu'nun, Batı'nın akılcılaşma sürecindeki tahripkârlığından kurtarmak için, Nietzsche ve Weber'den geçerek Hegel ve Marx'tan dolanımla, insanın ve şimdinin ontolojisi olacak bir eleştirel teori geliştirdiğini belirtir (Foucault, 1989: 240-41). Wolin (1992) ve Wellmer (1984: 40-41)'e göre ise, Adorno ile Horkheimer, aklın kendini gerşekleştirdikçe yoketmesi paradoksunu, bir yandan Weber'in yaklaşımını Batılı akılcılık geleneğinin reddi olarak yeniden yorumlayıp, diğer yandan, Lukacs'ın şeyleşme tezini derinleştirerek *aydınlanmanın diyalektiğ*inde çözerler. Böylece, Horkheimer ve Adorno'nun aydınlanma eleştirisi, Lukacs'ın şeyleşme ve Weber'in akılcılaşma teorilerinin sentezi olarak ortaya çıkar. Kısaca ifade edilirse, Lukacs'ın şeyleşme teorisi, Marx'ın metalaşma kavramı ve Weber'in akılcılaşma teorisine dayanır. Metalaşma, değişim değerinin kullanım değerinin yerini alması ve kapitalizmde her şeyin meta haline gelmesidir. Weber'in teorisinde modernleşme, tarihin akla doğru ilerlemesiyle ifade bulan bir akılcılaşma süreci olarak tanımlanır. Akılcılaşma, yanılgılar ve yanılsamalardan uzaklaşmak, kurtulmaktır da. Weber'in bu modernleşme açıklamasına göre, akılcılaşma hem özgürleşme hem de şeyleşme sürecini içerir. Lukacs ise, Weber'in açıklamasındaki özgürleşme temasını dışarıda tutarak, modern toplumlardaki bütün akılcılık biçimlerinin kapitalizme koşulu şeyleşme ya da nesneleşme haline geldiğini belirtir.

2 Bachelard'dan dolanımla Canguilhem'in epistemolojik tarih yaklaşımının etraflı bir tartışması için bkz. Avar, 2004: 9-42.

tiri geleneğinin devamıdır. Eski Yunan'dan bu yana Batı düşüncesine kılavuzluk etmiş Batı akılcılığını farklı bilimler alanında, farklı tarzlarda da olsa sorunlaştırmak, sorgulamak her iki eleştiri ekolünde de ortaktır. Belirli bir tarzda işleyen akılcılık ve onunla ilişkili öznelcilik ve nesnelcilik biçimlerini sadece olumsuzlama yerine –çünkü bu en fazlasından, mevcut biçimleri yeniden üretecektir– felsefi sorunlaştırmayla yerinden etme kaygısı hakimdir. Batı'nın Eski Yunan'ın bilgi ve hakikat mefhumlarından yola çıkarak ulaştığı evrensel bilgi ve nesnelcilikle tanımladığı bilimcilik, bilimsel ve teknik aklın bizzat kendi pratikleriyle tahrip edilmekteydi. Ya da Marcuse'nin Husserl'e referansla ifade ettiği gibi, Batı akılcılığının "en ayrıcalıklı çocuğu" bilimin hakikati ve geçerliliği "yanılsama ve baskı" (1978: 467) aracı haline gelmişti. Ancak bu başarısızlık, aklın kendisinden değil, dışsal koşullarla araçsallaşmasından ve aklın ayrıcalıklı deneyim alanı olan bilimler tarafından salt nesnelciliğe kapatılmasından kaynaklanıyordu.

Bu yazı, Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği* (1990 [1944])'nden yola çıkarak, araçsal akılcılık eleştirisini, Bachelard ve Canguilhem'in kavramsal araçlarıyla bilimlerin *içine doğru*, genişletmeyi amaçlıyor. Burada, günümüz tekno-biliminin en sofistike alanlarından biri, gen mühendisliğine dayanan biyoteknolojileri,[3] mekanistik tekno-bilim ve araçsal akılcılığa en

3 Gen teknolojilerine götüren en önemli olay, Watson ve Crick'in 1953'te DNA'yı (*Deoxyribonucleic Acid*) keşfetmesidir. Kalıtımsal özellikler DNA'da "kodlanmıştı" ve belirli bir "gen" belirli bir proteinin üretiminden "sorumlu" DNA sekansı olarak tanımlanmıştı. DNA bütün çok hücreli canlılarda ortaktı ve bir canlıya kendine özgü özelliklerini kazandıran, bu zincirdeki kodların ifade edilmesi ya da edilmemesiydi. Bugünün genetik mühendisliğinin temeli olan rekombinant DNA (rDNA) ya da gen ekleme (*gene splicing*) tekniğini, 1972'de Mertz, Davis ve Berg geliştirmiştir. Rekombinant DNA tekniği, farklı türden organizmalara ait DNA sekanslarının birleştirilmesi için kullanılır. İstenen özellikteki DNA sekansları, tanıma ve kesme enzimleriyle çıkarılıp, başka bir canlının DNA'sına sokulur. Bu, "gen tabancası" ile ya da "gen bombardımanı" denen mikroskopik işlemlerle yapılır. Gen mühendisliğine dayanan biyoteknolojiler ve ilgili terimlerin başlıcaları şunlardır:

Genetik olarak değiştirilmiş (genetically modified) ya da transjenik canlılar: DNA'ları, gen teknolojileriyle değiştirilmiş canlılar, genetik olarak değiştirilmiş (*genetically modified*) ya da transjenik (*transgenical*) canlılar olarak adlandırılır. Bu teknikler için, genleri kontrol etme (*gene manipulation*), gen klonlama (*gene cloning*), rekombinant DNA teknolojisi (*recombinant DNA technology*), genetik modifikasyon (*genetic modification*) gibi terimler de kullanılır. Transjenik hayvanlar, et ve süt verimini artırmak üzere üretildiği gibi, laboratuarlarda, özellikle kanser araştırmalarında hastalık modeli ya da doku üretimi için kullanılır. Hastalık modeli için kullanılanların DNA zincirlerine kanser genleri sokulur. Doku ya da organ vericisi olarak kullanılanlara, embriyonun erken evresinde, istenen dokularda gelişecek hücreler ya da DNA'lar aktarılır.

Klonlama (cloning): Bir canlının özdeş genetik özelliklerini taşıyan canlılar yaratma işlemi olan klonlama, ilaç endüstrisi için, besi ve çiftlik hayvanlarının sayısını, süt ve et verimliliğini artırmak, hastalık modelleri oluşturmak gibi amaçlarla yapılmaktadır. Embriyo klonlama, tek yumurtadan oluşmuş bir embriyoyu ikizler ya da üçüzler oluşturmak üzere bölüp hücre gelişimini yönlendirmek üzere yapılan işlemdir. Yetişkin DNA klonlaması, mevcut bir hayvanın özdeşini üretmek üzere, yumurta çekirdeğindeki DNA'nın uzaklaştırılıp, sperma yerine, yine mevcut bir canlının hücrelerinden yalıtılmış DNA ile döllenmesi işlemidir. Böyle döllenmiş yumurta, taşıyıcı dişinin rahmine yerleştirilir ve DNA'sı yumurta hücresine yerleştirilen canlının, kopyası doğar. 1952'den bu yana canlılar, embriyonik hücrelerden eşlenmekteydi. Ancak yeni olan, olgun bir canlının vücut hücresinden çekirdek transferidir (*nuclear somatic transfer*). Olgunlaşmış, yani

son eklemlenmiş örnek pratikler olarak tartışacağım. Horkheimer ve Adorno'nun akılcılık eleştirisi, araçsallığa indirgenerek, tamamen şeyleşmiş bir dünya ile suç ortaklığı içinde irrasyonelliğe sürülmüş, ideolojik ve şeyleşmiş hale gelip kendi üzerine kapanmış aklı açıp, sağaltma kaygısı taşır. Bachelard ve Canguilhem'in *bilimler tarihi ve epistemolojisi içinden* yaptığı müdahaleyse, nesne ve kavram, olgu ve teori ya da yaşam ve tekno-bilim arasındaki sürekli gerilimi *bilimler alanında* yani bilimlerin problemleri ve kavramları düzeyinde sorunlaştırarak, Kartezyen epistemolojiyi yerinden etme ve aklı yeniden inşa çabasıdır. Foucault'nun (1978) vurguladığı gibi, farklı alanlarda farklı sorularla da olsa, onların müdahalesi, özerklik ve bütünsellik talebi ve despotizm biçimleriyle suç ortaklığı içinde kendi üzerine bükülen aklın ve aydınlanmanın yaklaşık iki yüz yıl sonra *geri dönüşünü* temsil eder.

Aklı, pozitivizm, empirisizm, öznelcilik, nesnelcilik gibi biçimlerle örülmüş araçsallıktan kurtarmanın yolu, her iki eleştiri ekolünde de, nesne, kavram (bilgi), özne ve tarihsel koşullar arasında kurulmuş incelikli bir diyalektik düşünüşten geçer. Aydınlanmanın diyalektiğinin yine diyalektik akılla (*negatif diyalektik*) aşılabileceğini vurgulayan Horkheimer ve Adorno gibi Bachelard da diyalektik düşünüşe dayalı, felsefi diyalektik ile bilimsel diyalektiği eklemlediği bir *red felsefesi* geliştirir. Bachelard'ın *red felsefesi*, Newtoncu *olmayan* bir mekanik, Kartezyen *olmayan* bir epistemoloji, Aristocu *olmayan* bir mantık, Öklidci *olmayan* bir geometri, Kantçı *olmayan* bir akılcılık, Hegelci *olmayan* bir diyalektikle tanımlanır (Canguilhem, 2002 [1968]: 187-207). Bachelard, bilimler alanında bilgiye erişim ayrıcalığıyla donanmış Kartezyen özne merkezli bir hakikat olamayacağını ve daha olgu ya da nesneye yönelindiği anda bütün bir deney, bilgi ve kavram alanının yeniden kurulduğunu göstermiştir. Kendinin kanıtlamış gibi ortaya çıkan hakikatler, sürekli ve yeniden, bir yandan günlük dilden alınmış metaforlar ve hayalgücüne bir yandan da kabul edilmiş teoriler ve yöntemlere ayık olarak sorgulanmalıdır. Bu demektir ki, belirleyici epistemolojik kopuşlara götürecek ve tarihsel olarak ortaya çıkan düşünce süreçlerinden kopuk bir mutlak ideal nesnellik olamaz. Dahası, özellikle Öklidci

---

özelleşmiş bir hücrenin, kökensel, yani özelleşmemiş embriyonik haline döndürülüp, yeni organizmalar elde etmek için yeniden programlanmasıdır. Bu işlemle, hücre çekirdeği alınan canlının özdeşi yaratılır. Meşhur koyun Dolly, yetişkin bir hayvanın hücresinden klonlanan ilk memeliydi. Terapötik ya da biyomedikal klonlamada, kök hücreleri embriyonun ilk evrelerinde yalıtılır ve embriyonun elde edildiği canlı organizmanın dokularına özdeş örnekler geliştirilir. Bu, bir tür eşeysiz üremedir. Terapötik klonlama doku ya da organ nakli için bağışıklık sistemi reaksiyonlarına (yabancı canlı organ ya da dokuların reddedilmesine) karşı bir önlem olarak düşünülmektedir.

Farmakogenomik (pharmacogenomics): Genetik farklılıklara göre yeni kuşak ilaçların üretimi ya da mevcut ilaçların etkinleştirilmesi ve tedavi tekniklerine yönelik uygulama alanıdır. Son zamanlarda, farmakogenomik ve farmakogenetik (*pharmacogenetics*) ayrımı yapılmaktadır. Buna göre, farmakogenomik, genler üzerinde, hastalık risklerini ve ilaç davranışını; farmakogenetik ise, ilaç metabolizması ve ilaçlara cevapla ilgili genetik farklılıkları tanımlamak üzere yapılan çalışmaları içerir.

olmayan geometri, görelilik teorisi ve kuantum mekaniği ile ortaya çıkan gelişmeler, Kant'ın sentetik *a priori* ve olguya dair sezgi ve gözlem verisinin yeterli kavramlar altında toplanması gerektiği düşüncesini yerinden etmiştir. Ancak bu yerinden etme, bir defada gerçekleşmiş ve daima geçerli kalacak bir müdahale değildir. Kavramlar düzeyinde felsefi düşünüm ile yöntemler ve teoriler arasında sürekli bir diğerinin konumunu ve geçerliliklerini sorgulayan diyalektik bir düşünce gerekir (Bachelard, 1986 [1949]).

Bachelard'a göre, pozitivizm ve empirisizm ittifakının dönüştürdüğü modern akılcılık ile koşullanmış tekno-bilim, tek bir felsefe ya da tek bir akılcılık, nesneyi yadsıyarak dışarıdan kurulmuş tek bir yönteme dayandırıldığı anda, köklü bir "kopuş" ile aşılması gereken bir "hata"dır. Canguilhem ise yaşambilimleri epistemolojisini, Bachelard'ın yerinden ettikleriyle açılan mekânda kurmuştur ve yaşam bilimleri alanında yine Bachelard'ın *red*dini devam ettirir. Yaşam bilimlerinin sürekli mekanisizm ve yaşam ya da bilim ve yaşam arasındaki diyalektik içinde yine yaşam tarafında(n) düzeltilip yol aldığını, yaşama dair mekanisist hakikat(ler)in ve kavramların daha kuruldukları anda, *ideoloji* haline geldiğini göstermiştir.[4]

Diğer yandan biyoteknolojiler, Adorno ve Horkheimer'in derin bir şüphe ve karamsarlıkla eleştirdikleri araçsal akılcılığa dayanan modern bilimin kontrol ve deney teknikleriyle, yöntemleriyle tanımlanır. Canguilhem (2002 [1968]: 295-304, 335-364; 2003 [1965]: 11-49), yaşam bilimlerinde pozitivist, mekanisist ve empirisist açıklamaların, yaşamı asla kuşatamadıklarını ve zaten yaşam bilimleri tarihinde problemlerin, ancak bunların terk edilmesiyle çözülebildiğini göstermiştir. Ancak buna rağmen biyoteknolojiler, Canguilhem'in işaret ettiği gerilimin ve yaşamın ontolojisinin yadsınması pahasına sürdürülmektedir. Başka bir ifadeyle, her iki eleştiri tarzının da hedefinde duran araçsal akılcılığın, toplumsal ve teorik (*bilimsel*) ideolojikleşme ve şeyleşmenin kristalleştiği pratiklerdir. Ne toplumsal kuruluşçu eleştiriler ne bilim ve teknolojinin kamusal alanda açık tartışmalarla "demokratikleştirilmesi" çabaları ne de faydacılık ve ilkeciliğe (*priciplism*) teslim ancak nihai olarak ekonomik rasyonalizme koşulu bir bioetik, biyoteknolojilerin "genetikleşme" ile ifade edilebi-

4 Buradaki *ideolojiyi* Canguilhem "bilimsel", Althusser de "teorik" ideoloji olarak adlandırır. Kısaca açıklanırsa, Canguilhem'in Althusser ve Foucault'dan esinle kurduğu *bilimsel ideoloji* kavramı, bilim-bilinen-bilen üçlüsünde yeni bir kavrayışı ve pozitivist bilimciliğe yeni bir eleştiriyi işaret eder. Bilimsel ideolojinin, eklemlendiği bilimsel ve kavramsal oluşlara bakıldığında, üçlü bir anlamı vardır: i) Düşünce sistemleridir. Nesneleri, bu sistemlerin standartları ile karşılaştırıldığında, hiperboliktir, yani, ya bu sistemin içinde değildirler ya da henüz onun kontrolü altına girmemişlerdir. ii) Bilim kendini asla bakir alanlarda kurmaz, doğrudan yaşanmış deneyimlerden değil, bilimsel ideolojinin hazırladığı mekânda doğar. Ancak, tersinden bakıldığında ise görünen, böyle bir ideolojinin, çoğu zaman bir bilimin yan odağı olacak bir alana uzanmasıdır; iii) Bilimsel ideoloji, "yanlış bilim" ile karıştırılmamalıdır; Darwinizm ve sosyal Darwinizm ilişkisinde olduğu gibi, gücünü ve ayrıcalığını, ilkelerini başka bir alana uygulamaya çalıştığı, zaten kurulmuş bir bilimden alır (Canguilhem, 2000 [1988]: 44). Althusser'in "bilimadamlarının kendiliğinden felsefesiyle" ilişkili kurduğu teorik ideoloji ile Canguilhem'in bilimsel ideoloji kavramlaştırması için, bkz. Avar, 2004.

lecek bir ideoloji ve bunlarla birleşen epistemoloji ve yöntem sorunlarına nüfuz edebilir. Hatta daha öteye gidip, tam da bu tartışmaların görünüşteki bütün eleştirelliklerine karşın, bu sorunları görünmezleştirerek biyoteknolojiler etrafındaki ideolojileşme ve şeyleşme halesini koyulaştırdığını da söylemek mümkün.[5] Bu yüzden, Adorno ve Horkheimer tarzı eleştirinin, eleştirel akılcılık ile eklemlenmesi ve yeniden ısrarla hatırlanması gerektiğini düşünüyorum.

Biyoteknolojiler etrafında oluşan bu ideolojikleşmeye rağmen, laboratuar çalışmaları ve günlük yaşama sokulmuş transgenik türler, kamusal alana yansıyan başarı hikâyelerini o kadar da destekler durumda değildir. Örneğin, transjenik tohumlar ve hayvanlarla ilgili uygulamalar, hiç hesapta olmayan ve kamuoyuna pek de yansımayan problemler pahasına sürdürülmektedir. Yine, kök hücre araştırmalarının, kordon kanı bankacılığı gibi bir sektörün oluşmasına ve umut ve korkuların paraya çevrilmesine yaptığı katkıyla karşılaştırıldığında, henüz genbilim ve uygulamaları tıp ve eczacılık alanında vaat edilen doğrudan faydaları sağlamaktan oldukça uzaktır. Bu esas olarak, sonraki sayfalarda görüleceği gibi, ideolojik hale gelmiş "gen" ve "ifadesi" arasında, *mekanisist belirlenim* ve *düzenleme* kavramlarıyla kurulan *teorik* ilişkinin öyle varsayıldığı gibi doğrusal, mekanik bir nedensellikle tanımlanamaması; tersine, değişken olmasından kaynaklanmaktadır.

Ancak, böylesine temel ve hayati bir bulgu, genetik mühendisliği, biyoteknoloji endüstrisine çok fazla kâr vaat ettiğinden olmalı, ne implantasyon öncesi tarama teknikleri ve kök hücre araştırmalarının ticarileşmesini, ne de daha fazla üretim için genleri değiştirilmiş tohumlar ve besi hayvanlarının piyasaya sürülmesini engelleyebilmiştir. Bir yandan mikroorganizmalar, bitkiler ve hayvanların genetik olarak yeniden yapılandırılması, diğer yandan canlıların metalaşması, yakın zamanlara kadar tasarlanamaz boyutlardadır.[6] Canlıların sadece tüketilecek kaynaklar ya da metalar olarak görülmeleri, halen hakim olan Kartezyen mekanistik bilime ve orada işleyen akılcılığa içkin problemlerin en belirgin göstergeleridir. Başka bir ifadeyle, bugünün biyoteknolojileri, doğanın matematikleştirilmesi ve mekanikleştirilmesi, kapitalizmin teknolojik ilerleme düşüyle açılan yolda, araçsallığa indirgenmiş akılcılığın en son eklemlenmesidir. Böyle bir zamanda, Best'in (2005) vurguladığı gibi, tekno-bilime yönelik mevcut eleştiri kavramlarının bütün bu pratikler de göz önüne alınarak, bunlara nüfuz edecek şekilde, yeniden tanımlanması gerekir.

Yazının ilk bölümünde, Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nden yola çıkarak, aydınlanma, araçsal akılcılık ve tekno-bilimi; ikinci bölü-

5 Bioetik alanındaki tartışmalarda, yine en güçlü müdahalelerin, Frankfurt Okulu eleştirel teorisi ve Canguilhem'den yola çıkarak, bilimsel akılcılık, nesnelcilik ve bilimsel ilerleme mefhumunu sorunlaştıran çalışmalardan geldiğini belirtmeliyim. Bazı örnekler için bkz. Best (2005), Twine (2005), Helén (2004).

6 Kapitalizmde "metalaşmanın doğası" ve "doğanın metalaşması" sorununun ve biyoteknolojilerle aldığı yeni biçimlerin incelikli bir tartışması için bkz. Castree, 2003.

münde ise, Canguilhem'in yaşam bilimleri epistemolojisi ve felsefesinde, teknobilim ve yaşamı konu edeceğim. Burada, Adorno ve Horkheimer'in aydınlanmanın diyalektiği içine yerleştirdikleri ve günümüz tekno-biliminin ve araçsal akılcılığın kurucu ve koşullayıcı biçimleri olan Kartezyen akılcılık, öznel akılcılık, empirisizm ve pozitivizm eleştirilerini, Bachelard'ın bilimler alanında kurduğu diyalektik akılcılık ya da eleştirel akılcılıkla birlikte tartışacağım. İkinci bölümünde ise, Canguilhem'in gösterdiği mekanistik ve vitalist yaklaşımlar arasındaki diyalektiğe rağmen bütün bu biçimlerin, sürekli doğanın mekanikleştirilmesi yanına çekerek yaşam bilimlerinin kurucu (*problematique*) kavramları düzeyinde biyoteknolojileri nasıl koşulladıklarını göstermeye çalışacağım. Horkheimer ve Adorno'nun ve Bachelard'ın eleştirileriyle birlikte düşünüldüğünde, Canguilhem'in epistemolojisi, onların önerdikleri diyalektiğin yaşam ve Kartezyen mekanistik kavramlar arasında yeniden kurulduğu mekândır.

Aydınlanma, araçsal akılcılık ve tekno-bilim

Adorno ve Horkheimer'in, eleştirel teorisi, Hegel'in, "bütün hakikattir" tezine nazire olarak da okunabilir; geç kapitalizm çağında varolan her şeyin reddi ya da merhametsizce eleştirisidir. Onlara göre, "bütün, hakikat olmayandır" ya da "bütün yanlıştır". *Yanlış*, derin çelişkileriyle özgürlüğü imkânsız kılan ve giderek daha güçlü bir toplumsal sisteme götüren *aydınlanmanın diyalektiğ*inde yuvalanmıştır. Bilim ve teknoloji, böylesi bir toplumsal sistem ve metafizik düşünceye içkin sınırlamaların diyalektiği içine yerleştirilmelidir. Başka bir ifadeyle, bilim ve teknolojiyle doğanın hükmünden kurtulma ve onunla yanyana giden sınıfsal baskı, aynı zamanda bir tâbi kılma tarzını da içeren özneleşme ve şeyleşmenin diyalektiği içinde eyleşir.

Aydınlanma, vaadettiği özgürleşmeye rağmen insanı ve doğayı koşulsuz tutsaklığa götüren *diyalektik* bir süreçtir. Batı'nın akılcılık geleneği, "modern politik despotizm"in tohumlarını ekmiştir. "Otokratik özne", matematiksel-araçsal aklın politik tezahürüdür. 17. yüzyıldan bu yana sadece araçsallığa indirgenmiş olan akıl, geleneksel baskı biçimlerine karşı, tam da akılcılık ilkesinin kendi içinde yuvalanmış olan yeni baskı biçimlerini geliştirerek özgürlüğü imkânsız hale getirmiştir. "Aydınlanma totaliterdir" (Horkheimer ve Adorno, 1990: 6).

Aydınlanma aynı zamanda, "aklın tarihi"nde ortaya çıkan, akılcılık biçimlerinin gelişimi ve bilginin özerkliği ve otoritesinin kurulmasıyla tezahür eden bir süreçtir. Ancak akıl, toplumdaki role ve üstlenilecek işlere göre deneyimlenmeliydi. Böylece felsefe, aklın işleyişini, "nesnel düşünce," teknik aygıt ve politik düzene uydurmaya girişecektir. Felsefe, her bir tarihsel/ toplumsal ânın test edilmesi görevini üstlenir ve böylece kendini mevcut üretim tarzının hizmetine sunarken, aklın deneyimde verili olanın ötesine geçmesini engellemeye girişmiştir. Aslında, aklın deneyimlenmesiyle özgürlük vaat eden aydınlanma,

özgürlükten uzaklaşmaktan öte, özgürlük alanından giderek daha fazlasını çalmaktadır (Foucault, 1984; 1991: 117-118).

Aydınlanma ilk kez, Kant'ın "aydınlanma nedir?" sorusuna cevabında ifade bulmuştu. Olgunlaşmamışlıktan başka kimsenin değil, ancak aklın kılavuzluğu ve özgür kullanımıyla kurtulmanın kaçınılmaz yoluydu. Akıl, kendine içkin "tutarlılık sayesinde tekil bilgi verisini bir sitem içinde" düzenleme, nesnesini "sadece anlama ve amacına dönük kullanımı" ile tanımlanmıştı (Horkheimer ve Adorno, 1990: 81). Aklın anlamaya dönük işlemlerinin amacı belirli bir birlik oluşturmak ve bu birliği sistem haline getirmek ve böylece, kavramların hiyerarşik düzene sokulmasını kurala bağlamaktı. Düşünme, birleşik bilimsel bir düzenin yaratılması, "ister yapay olarak öne sürülmüş aksiyomlar, Tanrı vergisi düşünceler, ister daha yüksek soyutlamalar olarak" kurulsun, ilkelerden gerçekliğe dair bilginin türetilmesidir (Horkheimer ve Adorno, 1990: 81).

Bu tarz bir düşünce zaten Kartezyen akılcılık ve Leibniz'in evrensel *mathesis* projesiyle kurulmuş klasik *episteme* içinde yuvalanmıştır. Foucault'nun belirttiği gibi, 17. yüzyıl *Epistemesi* basit özellikler için kullanılan *mathesis*, karmaşık niteliklerin sınıflandırması olan *taxinomia* ve empirik serilere bakarak bilginin kökenini keşfetmek için kullanılan *genesis* ile yapılandırılmıştır. Empirik temsiller analiz edilecek ise, *taxinomia* ve *mathesis* birlikte kullanılır. *Mathesis*, nesnelerin farklılıkları ve benzerliklerini sınıflandırma tarzı olan *taxinomia*nın özel bir biçimidir. Onlarla, niteliksel düzenlerin matematiğini kurma projesi evrensel bir yöntem haline gelmiş ve klasik düşüncenin merkezine yerleşmiştir. Bu aynı zamanda Batı düşüncesinde bir kopuş demektir; benzerliklerin, hısımlıkların, yakınlıkların yerini özdeşlik ve farklılıkların sınıflandırılması almıştır. Böylece, klasik *episteme* şeylerin ve temsillerin birlikte örüldüğü karmaşık bir düşünüşü yerinden etmiş, yeni bir düzenlenişe yönelmiştir: *Akılcılığa*. Hazır temsillerle, kavramlarla dolu zihin eski bâtıl ve büyüsel inançlardan uzaklaşacak, doğa yeni bir bilimsel düzene sokulacaktır (Foucault, 1970: 54-57).

Leibniz ve Descartes'da olduğu gibi, Kant için de akılcılık, yukarıdaki, daha yüksek cinsler ile daha aşağıdaki türler arasında hiyerarşik, sistematik bağlantılarla tanımlanabilirdi. Burada bilimin görevi, deneyimsel etkilenim ile kavramın, kategoriler ile tekil örneklerin uyumuna dayanan bir düşünce birliği ve sistem kurmaktır. Böylece akıl, "genel olandan tekil olanı çıkarımlama yetisi" olarak tanımlanacaktır (Horkheimer ve Adorno, 1990: 82). Ancak, gerçekliğe dair bilginin sistemden çıkarımlanmasının koşulu, doğanın bilişsel yetiyle uyumlu olmasıdır. Bunun için, sistemin doğa ile uyumlu halde tutulması gerekir. Böylece aydınlanmanın düşündüğü sistem, gerçekliği en yetkin şekilde kuşatan ve insanın doğaya hakimiyetini en etkin destekleyen bilgi biçimi haline gelir. Genel ve tikel olanın, kavram ve tekil olayın birbirleriyle belirli şemalara göre tekabüliyet ilişkisine sokulması, nihayetinde endüstriyel toplumun çıkarıyla örtüşen modern bilimde ifade bulur: Aydınlanma, "hakikati bi-

limsel sistematikleştirme ile eşitleyen felsefe"dir, aynı zamanda (Horkheimer ve Adorno, 1990: 85).

Oysa, bilim ve hakikat arasındaki ilişki böyle dolaysız, özdeş olmaktan uzaktır. Bilimi, "hakikat içinde olmak" (Canguilhem, 2002 [1968]: 46) diye tanımlayan Galileo'da tanık olunduğu gibi bilimciler, her zaman hakikati söylememiş bile olsalar, hakikatin tarafındadırlar. Ancak bilimin hakikati söylemesi, hakikate bağlılığı, naif nesnellikle iddia edildiği gibi, şeylerde ya da zihinde her zaman mevcut, onlara kazınmış hakikatin doğrudan yansıtılması değildir. Ya da Balibar'ın Bachelard'dan yola çıkıp, Canguilhem'in bilim ve hakikate dair tartışmasını ilerletmek için kurduğu incelikli formülasyonla ifade edilir ise, bilim ile hakikat, doğrudan eşitlenebilir mutlak biçimler değildir. Hakikat(ler) *bilime içkin* bir diyalektik süreçte tarihsellik, ideolojileştirme ve ideolojiden arındırma, nesnellik ile dolayımlanarak sürekli yeniden kurulur (1965: 17).[7] Bilimin bilim olması için, sürekli kendini aşması gerekir. Bilimin ilerlemesi, kendini teknik ve teorik olarak düzeltmesiyle ilişkilidir. Bilim, eşsiz bir tarihsel-kültürel olgudur ancak, tek biçimli değildir. "Bilimsel hakikatin, kesinlemenin ortaya çıktığı zamanın, genel tarihin aynı dönemleri içindeki farklı disiplinler için farklı akışkanlığı ya da içsel tutunumu vardır" (Canguilhem, 2002 [1968]: 19).

Bilimlerin nesnelliği sorunu da ilk kez Kant tarafından tartışılmıştı. Kant'a göre nesnellik ancak, gerçek varlıkların önünde edilgen alımlama ile mümkün olabilirdi. Bu yüzden, *ego*nun kendisini doğanın üstüne yerleştirdiği moral yargı ve özgürlük alanında nesnellik mümkün değildi. Hatta zorunluluk alanında bile, Hume ve Locke gibi empirisistlerin iddia ettiğinin tersine özne ve nesne arasında doğrudan bir tekabüliyet olamazdı. Her şeyden önce, sezgide *a priori* olan zaman ve mekân buna engeldi. Tamamen alımlayıcı ve pasif bile olsa, kavramsal aygıt duyuları etkiliyordu; duyularda *a priori* biçimler vardı. Yani insan dünyayı, "kendi ürettiğinden görebiliyordu" (Horkheimer ve Adorno, 1990: 86). İkincisi, sadece alımlama bir olgunun bilinmesi için yeterli değildi. Aktif bileşenlerin, "bilgi yetileri"nin katılımı da gerekliydi: *Hayalgücü*, *anlama* ve *akıl*. Hayalgücü, duyarlılığın ve eyleminin (*re-presentation*) senteziydi; anlama, duyarlılığın birliğiydi ve akıl, tümelliğiydi. Bilgi sürecinde hepsinin de belirli müdahaleleri vardı: hayal gücü, temsiller aracılığıyla şematikleştiriyor; anlama, kavramlar aracılığıyla hüküm koyuyor; akıl ise, muhakeme ediyor ve düşünceler aracılığıyla sembolleştiriyordu. Eğer hüküm gücü anlamaya aitse, o zaman anlayan, doğaya kanun koyan, yani düzen verendi. Aslında, ister empirisist ister akılcı olsun, aydınlanma düşünürlerinin hiçbiri *özne*ye dünyanın düzenliliklerinin temsili dışında bir etkinlik atfetmemiştir. Kant'ın müdahalesi öylesine belirleyicidir ki, *özne*yi aktif bir eyleyici olarak tanımlamasıyla, "özne ve nesne ayrımı" da köklüleşmiştir (Foucault, 1973: 319). Bu, Kartezyen *yarıl-*

7 Balibar'ın metindeki formülü şöyledir: bilim= (tarihsellik= (ideolojileştirme/ideolojiden arındırma)= nesnellik)= hakikat.

manın üstüne binen bir zihinsel yanılmadır; zihin ve beden ontolojik olarak birbirlerinden ayrı alanlara bölünmüş iken, Kant'ın müdahalesiyle, zihin de nesnesi ile kendisi arasında bölünmüştür.

Böylece, bir yanda Kartezyen bilinç öbür yanda gözlenen, görülen nesneler dünyası, aralarına yerleştirilen bilgi pratiklerinin sabitleri olarak tanımlanır. Oysa, Bachelard'ın (1969 [1938]: 14) gösterdiği gibi, ne bilinç, ne de nesne sabittir. İkisi de uzun bir arındırma, düzeltme ve yeniden düzenleme işlemine tâbidirler ve bu süreç içinde, bir defada ve her zaman için değil, sürekli yeniden kurulurlar. Başka bir ifadeyle, modern bilgi üretim süreci, Kartezyen gelenekte şarta bağlandığı gibi, mutlak tekil bir özne ve nesne arasındaki ilişkiyle sınırlı değildir. Bilimlerin nesneleri, doğrudan duyulara gelmez. Bilimsel zihnin ve işçiliğin, kavramlar ve deneyle dolayımlanmış ürünleridir. Bilim ve nesneleri tarihseldir. İlgili söylemin dışındaki bir doğal nesne, elbette bilimsel nesne değildir. "Doğa kendi kendine bilimsel nesneler ve olgulara bölünmez. Bilim, yanlış olabileceği kaygısıyla kontrol edilen bir teoriyle sıkı bir şekilde ilişkilendirilebilecek önermeler yoluyla, daha onu anlamak üzere bir yöntem keşfettiği andan başlayarak nesnesini kurmuştur" (Canguilhem, 2002 [1968]: 16-17).

Teknik, kavram, bilimsel nesne sürekli bir inşa ve yeniden inşa süreci içinde düşünülmelidir. Duyumsal nesne ile bilimsel nesne arasında kesin bir ayrım, bir kopuş vardır. Algılanan bir nesne, bu kopuş içinde dönüşür ve yeniden, diyalektik bir eleştiri ve düzeltme süreci içinde, bilimin nesnesi olarak kurulur. Ancak bilimin nesneleri gibi, bilimsel zihin de verili değildir. "Nesnelerin kendine yöneliş, daha başından nesnel değildir" (Bachelard, 1969 [1938]: 239). Bilimsel zihniyet ve bilimsel nesne sürekli birbirlerini dışsallaştırma ve içselleştirme ilişkisi içindedir. Bu ikili hareket, bilimin teknik araçlarında somutlaşır ve temsil edilir. Yani kazanılmış bilgi, teknik araçlarda somutlaşır ve aynı zamanda nesnenin bir tekno-olgu olarak inşa edilmesine katılır. Kartezyen zihin ve dünya arasında öznenin kavrama yetilerini güçlendirmek için öylece yerleşmiş değildir; maddileşmiş teorik yasalardır ve epistemik kompleksin merkezinde durur.[8] Kısacası, olgu ve araç, nesne ve bilimsel zihniyet, kavram ve yöntem, hepsi karşılıklı etkileşimlerle birbirlerine bağlanmışlardır.

Ancak, Kartezyen zihniyet ve öznel akılcılık, Bachelard'ın işaret ettiği olgular ve bilimsel düşünce arasındaki ilişkiyi ve burada işleyen sürekli düzeltme ve eleştiriyi dışarı sürmekte ısrarlıdır. Öznel akılcılığın zaferi olarak ortaya çıkan, yani "bütün gerçekliğin biçimsel mantığa tâbi kılınması, aklın doğrudan verili olana uysalca boyun eğmesi için ödenen bedeldir" (Horkheimer ve Adorno, 1990: 26). Soyutlamanın, sembolik/kavramsal düşüncenin hakimiyeti, içsel

8 Bachelard, bilimsel teknik araçların, "maddileşmiş *noumena*" olduğunu vurgular. *Noumenon*, Rheinberg'in belirttiği gibi, kabaca, bilimsel kanuna tekabül eder. Ancak, Gayon'un itirazı saklıdır: "Ne öylesine yapay bir şekilde kurulmuş bir hipotez, ne de değişmez bir özdür; bu, akış içinde bir şeydir, düşüncenin bir tür ilerlemesidir" (bkz. Rheinberger, 2005: 313).

olarak aklın biçimsel, araçsal akla indirgenmesi birlikte düşünülmelidir. Bu, çekirdeği "epistemolojik özne-nesne-kavram üçlemesi"yle (Wellmer, 1984: 91) kurulmuş ve bunlar arasında tekabüliyet varsayan temsili düşünce ve Batılı özdeşlik mantığından ayrılamaz. Böylesi bir tekabüliyet, varlıkların özne tarafından üretilen kavramlara kapatılması demektir, aynı zamanda.

Oysa, daha sonra Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'te vurguladığı gibi, kavramsal düşünce ve gerçeklik arasındaki çelişki, yani bilgi ile oluşun karşılıklı dışlayıcı tarzda kurulması kaçınılmaz ve zorunlu değildir. Burada sorun, kavramsal düşüncede değil, kavrama mutlak öncelik verilmesindedir. Kavramlar ve tanımlama olmadan düşünülemeyeceği gibi, kavramsız düşünme, *düşünme* olarak tanımlanamaz. Çünkü "her bir tanımlama, özdeşleştirmedir," aynı zamanda. Bilişsel özdeşlik ideali, yani öznenin, bir kavramı bir nesneyle özdeşleştirmesi, tam da düşüncenin inşa ettiği ve bu inşaa edilen alanda yuvalanan bir eylemdir. Ancak, "özdeşliği kendi içinde nesneyle onun kavramı arasındaki tekabüliyet olarak tanımlamak, *kibir*dir" (Adorno, 1973: 149).

Böylece, *aydınlanmanın diyalektiğ*inin üstesinden gelmek, aklı, düştüğü akıldışılıktan kurtarmak için Adorno, felsefeye negatif bir rol yükler. Felsefe, kavramsal soyutlama alanındaki baskıya karşı, yani kendine karşı, yine kavram aracılığıyla sürekli kendini eleştirerek mücadele edecektir. Kavramsallığı özdeş olmayana yöneltmek, kavramın içindeki kavramsal olmayanın kurucu özelliğine bakmak, negatif diyalektiğin dayanak noktasıdır. Kavramın kendi içinde anlam birimi oluşundan kurtuluş, yine kendi anlamı üzerine düşünüm, kavramın sınır tanımaz hakimiyetini, mutlaklaşmasının önünü kesecektir: "Kavramın kurtarılması, felsefenin panzehiridir" (Adorno, 1973: 13). Her ne kadar felsefe kavramsal düşünceye mecbur olsa da kavram felsefi olarak mutlak değildir. Kavramın özü düşünceye bakıldığında içkindir, nesneye bakıldığında ise, aşkındır. Dolaysız nesneyi reddetse, hatta onun yadsınması olsa bile felsefe, ne bu yadsımanın etrafından dolanabilir ne de buna tâbi kalabilir; kavramı *kavram aracılığıyla* aşmalıdır (Adorno, 1973: 12, 14-15). Başka bir ifadeyle, kavramların kavramsal olmayana vurduğu mührü yine kavramlarla açarak özdeşlik düşüncesinin üstesinden gelinmelidir.[9]

9 Böylece Adorno, Wolin'in işaret ettiği gibi, mimetik anı kavramsal alana dahil eder. Çünkü hiçbir nesne tamamen bilinemez ve bilginin bütünü kucaklayacağı varsayılamaz. Mimetik anın kavramsal alana sokulması, Adorno'nun aynı zamanda bir epistemolojik proje olan *Estetik Teori*sinin de kalkış noktalarından biridir. Adorno'nun estetik teorisinde, kavramsal alandaki baskının esas faili olarak gördüğü özdeşlik düşüncesinin taşıyıcısı olan epistemolojik nesne-özne-kavram üçlemesinin yerini, "özdeş olmayan-uzlaşma-utopia" (Wolin, 1990: 40) alır. Ancak, özne-nesne-kavram epistemolojik üçlemesiyle kavramsal/teorik alanda kurulan baskının, toplumsal bağlamlardaki baskı, adaletsizlik ve hakikatsizlikten ayrılamayacağı düşüncesi halen işlemektedir. Böylece, özdeşlik düşüncesinin eleştirisi, yani negatif diyalektik, kavramsal düşüncenin hakikatsizliğinin üstesinden gelme çabası, aynı zamanda düşünceyle uzlaşmaz olan nesnelcilik eleştirisine bağlanır. Bu aynı zamanda Adorno'nun düşüncesindeki materyalist ve ütopik bileşenleri kuran andır: öznelciliğin kendi epistemik hedefleriyle uzlaşmaz olduğu tesbitinden hareketle, dünyanın şimdiki halindeki tutsaklıkların eleştirisi. Estetik deneyim, nesnelerini bas-

Çünkü aydınlanmanın kavramı "zorlama bir sentezdir"; aydınlanmış düşünce varlıkları birlik olarak tanımlar; farklı olanı, özdeş olmayanı reddeder. Temsili düşüncenin teslim aldığı varlıklar, sınıflandırma, hiyerarşik düzen ve yasalara tâbi kılınır. Böylece epistemolojik özne-nesne-kavram üçlemesi, aynı anda düşünceye içkin baskılamanın ve hakimiyetin kurucusu haline gelir. Diğer yandan, araçsal akılcılık, kavramlaştırma aracılığıyla özdeşlikler, bütünlükler kuran otokratik öznede vücut bulur. Başka bir ifadeyle, "düşünsel araç" olarak kavram, kendini koruma ve kurma yönelimli öznenin gerçekliği baskılamasının hizmetine koşulur. "Nesneleştirmenin aracısı olarak kavram, tam da kökeninde kendini unutmuştur". Oysa kendini unuttuğu anda ve buna rağmen, "araçsal zihniyet evrensel bir vehim, araçsal aklın kapalı evreni olarak kendini göstermiştir" (Wellmer, 1984: 91).

Özne tâbi kılarak öğrenirken, biçimsel mantık hem hakikatin kaynağı hem de özne ve nesne arasında bir köprü kurar. Böylece düşünce – ki, kendisi ile nesnesine bölünmüş bir düşüncedir bu, bir yandan nesneleştirmeye koşulurken, diğer yandan, her şey söylemsel mantığın kategorileri içinde "ölü doğa" haline gelir. Horkheimer ve Adorno'nun ifadesiyle:

> Söylemsel mantığın geliştirdiği haliyle düşüncelerin evrenselliği, kavramsal alandaki baskı, gerçek baskı temelinde yükselir. Eski büyüsel mirasın, eski nüfuz edici düşüncelerin kavramsal bütünlük ile çözülmesi, yaşamın özgür olanlar tarafından bir sıradüzenine göre kurulmasını ifade eder. Dünyanın tâbi kılınması içinde düzene sokmayı ve boyunеğmeyi öğrenen bireysellik, varoluşu sabit ayrımlarına bağlı olan düzenleyici düşünceyle hakikati tamamen birbirine eşitler (Adorno & Horkheimer, 1990: 14).

Kendini hakikatin yegane kaynağı gibi görmesinin ötesinde, evrensel bir biçim olarak dayatan bu kapalı akıl, mükemmel bir totolojiden daha öteye gidemez (Horkheimer ve Adorno, 1990: 13).

Burjuva meta ekonomisinin hakimiyeti, hesaba dayalı aklın yüceltilmesiyle yan yanadır. Rakamlar, denklemlerle yönetilen toplumun kanunu haline gelirken, düşünce ve dünya karşılıklı olarak birbirlerini sınırlandırmaktadır. "Düşüncenin matematiksel aygıta indirgenmesi, dünyanın kendi kendinin kıstası olarak alınması zorunluluğunu" yok sayar (Horkheimer ve Adorno, 1990: 26). Artık düşüncenin yegane görevi, bütün dolayımsızlıkları kesin bir şekilde reddedip, hesaplayıp sınıflandırarak kavramaktır. En soyut temsil tarzı olan matematiksel formalizm, sanki dolaysızlığa en dolaysız tekabüliyetmiş gibi kabul görür. "Muhakeme tekrarı ile sınırlandırılır ve düşünce salt totoloji haline gelir" (Horkheimer ve Adorno, 1990: 27). Kavrama yetisi, "sonuçları insanlık için bütün hesaplamaların ötesine giden son derece hesaplı bir maddi üretim"

kılamadığı gibi, kendini araçsallık alanının dışında tutar. Bu nitelikleriyle özgürleştiricidir. Özdeşlik mantığı değil, duyumsallık ve yakınlıkla işler; temel epistemolojik eylemi dolaysız şeyleri kavrama tâbi kılmak değil, düşünümdür (Wolin, 1990).

sürecinde, başka araçların üretimi için faydalı olan bir araçtan daha fazlası değildir, artık (Horkheimer ve Adorno, 1990: 30). Bu açmaz öylesine yaygındır ki, bütün bir tarihi, akıldışılığa sürmüştür.

Aydınlanmanın bilim ideolojisinin en belirgin özelliği, doğanın gizlerini ortaya çıkarma düşüdür. Kartezyen akılcılıkla doğanın mekanikleştirilmesi ve Galileo-Newton fiziğinden önce, henüz matematikleşmemiş de olsa, Bacon'un "deneysel felsefesi", doğanın gizlerini ortaya çıkarmanın sonraki hakim biçimlerine son derece uygun bir model sunacaktır. Aydınlanma, doğadaki gizlerden kurtulmayı ve ancak bunlardan kurtuldukça özgürleşmeyi vaat eder. Çünkü, tanımlayıcı, bütünleştirici sentezin dışında, tanımlanmamış kalan şeyler, korku kaynağıdır. Öznel akılcılığın yüceltilmesiyle insan, "mitlerin karanlık ufku"na karşı zafer kazanacaktır. Eğer aydınlanma, doğa bilimleri, söylemsel mantık, pozitivizm ve teknoloji gibi bir dizi söylem ve pratik ile tanımlanmış ise, işaretler aracılığıyla kazanılmış bir zaferdir, bu. Bilimsel zihniyet büyüsü çözülmüş doğaya, mimetik temsilin yerine soyutlamayı koyarak hakim olacaktır. Aydınlanmış dünyada bilgi, bütün topluma nüfuz eden mitik temsiller aracılığıyla kurulmuştur. Artık, mit ve aydınlanma, birbirine dönüşüp, birbirini yeniden üretecek şekilde birbiriyle sarmalanmıştır. Aydınlanmanın filozof ve bilimcileri, şamanlar ve büyücülerle aynı işi görür: Doğayı, kadını ve erkeği ve bunların anlamlarını bilime ve akla tâbi kılmak. "Mit aydınlanmaya dönüşmüş"tür, varolanlar da nesnelere (Horkheimer ve Adorno, 1990: 9).

Sadece doğayı yorumlamaktan çoktan uzaklaşmış bilimin merkezinde, yine belirli bir tarzda kurulmuş teori kavramlaştırması vardır. Modern bilimde teori, "bir konuda, birkaçı temel, geri kalanı türev olacak şekilde birbirlerine bağlanmış önermelerin toplamıdır. Türevleriyle karşılaştırıldığında, temel olanların sayısı azaldıkça, teori daha mükemmel hale gelir" (Horkheimer, 1989: 188). Birbirlerine sistematik olarak bağlanmış önermelerle kurulan bu "kapalı sistem"in bileşenleri arasında uyum olmalıdır; çelişkiye yer yoktur. Diğer yandan teorinin geçerliliği, "türev önermeler" ile "gözlenen gerçeklikler" (*facts*) arasındaki uyuma bakarak değerlendirilir. Deney ve teori arasında bir uyumsuzluk olduğunda, biri ya da diğeri yeniden tetkik edilmelidir; çünkü teorik ilkeler ya da gözlemlerde yanlışlık olabilir. Böyle kurulan teori, "gözlenen gerçekliğin" mümkün olan en yakın tanımı olarak kullanılacak "depolanmış bilgi" haline gelir (Horkheimer, 1989: 188, 190). Ancak bu, cansız doğa için geliştirilen kavramsal araçlarla kurulan bir teoridir.

Buradaki "geleneksel teori" kavramlaştırmasının arkaplanı, doğayı sayısal temsillere ve sürekliliklere taşıyan Galileo-Newton fiziği ve bilimin matematikleştirildiği, dünyanın matematiğin diliyle temsil edildiği ölçüde nesnel olacağını va'zeden Descartes felsefesiyle kurulmuştur. Kartezyen bilim yöntemi (ya da mantığı), mekanik ve optikte baskın hale geldikçe ve skolastik bilim telaffuz ettiği vaatleri yerine getiremedikçe, bilimde evrensel öğreti olarak yerini sağ-

lamlaştırmaya başlamıştır. Sanki Kartezyen yöntem, bir başlangıç öğretisidir: her bir cins, yapılabildiği kadar bütün türlerine; her bir bütün, parçalarına, her bir zorluk da bütün vak'alarına bölünmeli; evrensel kategorilere tâbi kılınmalı; denklemler, doğrusal faktörlere indirgenmelidir (Canguilhem, 2002 [1968]: 164). Modern bilimde, "mantıksal işlemlerin kendileri bile öyle akılcılaşmıştır ki, teori oluşumu, matematiksel inşa meselesi haline gelmiştir" (Horkheimer, 1989: 190). Bu niteliğiyle teori, toplumun maddi temellerinin oluşumu ve dönüşümünde önemli bir ânı kurarken, aynı zamanda mutlaklaşır. Sanki bilginin özü, tarihsiz bir şekilde haklılaştırılan ve "böylece şeyleşmiş, ideolojik bir kategori haline" gelmiş olan bu teoridir (Horkheimer, 1989: 194).

Çok farklı alanlardaki bilimcilerin benimsediği böylesi bir teori ve tekabül ettiği bilgi biçimleri, doğanın ve ekonomik, toplumsal mekanizmaların manipülasyonu için elzemdir. "Bir yandan gözlenen gerçekliği, pratik uygulaması olacak bilimsel bilgi için verimli hale getirir, diğer yandan, zaten kazanılmış bilginin uygulanmasını mümkün kılar" (Horkheimer, 1989: 194). Bilimin sadece gözlenen gerçekleri (*facts*) kaydetme ve görünen gerçeklik için genelleştirmeler kurma tarzına indirgenmesi ve böylece de araçsallaştırılması, pozitivist yöntemle köklüleşmiştir. Yöntemin, araştırmaya dışsal olduğunu öne süren Comte'a göre, "evrensel yöntemin üç bileşeni vardır: tümdengelim, tümevarım ve ardışıklığın, karşılaşılan güçlükler ve önemine göre sınıflandırılmalarıyla temsil edilen yapılandırma" (Canguilhem, 2002 [1968]: 166).

Bachelard, bilimler alanında evrensel bir yöntemi reddeder. "Kavramlar ve yöntemler, her şey, deney alanının işidir. Her bilimsel düşünce, yeni bir deneyden önce değişmelidir; bilim yöntemi üzerine bir söylem, her zaman bir koşulun söylemi olacaktır; asla bilimsel zihniyetin nihai kuruluşunu tanımlamayacaktır. Pozitivizmin, "yöntemi sabitlemek" gerektiği iddiası, bir hayalden öteye gidemez. Çünkü, olgu, bilgi ufkunda belirdiği anda, kendini bir problem olarak dayatır ve sadece yeni kavramlarla çalışılmasını gerektirir. İyi bir metod sadece başlangıçta verimlidir; hemen geçersiz hale gelmeye ve peşinden de eskimeye mahkûmdur. A. Comte'un pozitif evrensel metodu için, "bilimsel metodlar, bir bilimin uzun pratiği içinde kazanılmış alışkanlıkların özeti değildir", der. Bütün deneysel bilimlerde muhakeme tarzının ve yöntemin özdeş ve değişmez olduğunu iddia eden ve pozitivizmin yaşam bilimlerindeki ilk temsilcisi Claude Bernard'a verdiği cevap ise, sonraki yaşambilimcilere uyarı niteliğindedir: "Zihin, bilginin koşullarına tâbi kılınmalıdır. Onda, bilginin yapısına uygun bir yapı yaratmak gerekir. Bilginin diyalektiğine tekabül eden eklemlenmelerin etrafında hareket etmesi gerekir" (bkz. Canguilhem, 2002 [1968]: 167).

Ayrıca bilim, deneyin lâfzını üretmez. Bilimin kavramları, ayrı ayrı sunulmuş nesnelere algıyla bağlanmış bir empirisizmin kavramları değildir, asla. Dolaysız gözlemmiş gibi görünenlerin altındaki düşüncenin erimini ortaya çıkarmak için, önceden verili olanları kesintisiz eleştiren bir düşünüm gereklidir. "Empi-

risizm, apaçık olguların kaydı ile başlar, bilim ise, saklı yasaları keşfetmek için, bu apaçıklıkların geçersizliğini gösterir" (Bachelard, 1986 [1949]: 38). Ancak bu keşif, öylece kalamaz; akılcılıkla ilişkisi içinde onaylanmalı ve her zaman yeniden düşünülmelidir. Yeni bir keşfe götüren bu diyalektik, akılcı bir temsili zorunlu kılar. Bazen de taraflı bir şekilde, böylesi bir akılcılığı hazırlayan bağlantılardan çıkarak kurulur. Diğer yandan, akılcı düşünce, bir düzenlemenin ve belirli ilişkilerin basit bir tanımlaması olamaz; sürekli yeniden düzenler ve düzenlenir. İspatların ve yasaların, kanıtların ve eylemlerin toplamı olan bilim, en az iki kutuplu bir felsefeye ihtiyaç duyar. Bu, empirisizmi ve akılcılığı birleştiren karşılıklılık ve karşıtlığın bilincinde olmayı gerektirir: "Empirisizm, kavranmış olmalıdır; akılcılık da uygulanmış" (bkz. Canguilhem, 2002 [1968]: 188-89).

İnsan bilimlerinde, doğa bilimlerinin teori ve yöntemini genelleştirmek; yaşam bilimlerinde ise, fizik ve kimya disiplinlerinin kavram ve yöntemlerini benimsemek şeklinde tezahür eden pozitivizm aynı zamanda bilimin, hakim iktidar ilişkileri ve endüstriyel üretime koşulmasını kolaylaştırmıştır. Baskı ve sömürüyle tanımlanan sınıflı toplum, doğanın baskılanması ve sömürülmesiyle doğrudan ilişkilidir. Doğayla böylesi bir ilişkinin esas taşıyıcıları, araçsal akla dayanan bilim ve yine bu tarz bir akılcılıkla kuran/kurulan ilişkisi içindeki teknolojidir. Böylece, teknoloji ve iktidar, bilgiye içkin hale gelir. Teknoloji ise, bilginin sadece kullanım ilkesiyle koşullandığı ve böylece bilgi ile iktidarın ayrılmaz müttefikler haline geldiği alandır:

> Bilgi, ki iktidardır, sınır tanımaz, ne insanın tutsaklaştırılmasında ne de dünyayı yönetenlerle suç ortaklığında... teknoloji, bu bilginin özüdür. Kavramlar ve imajlarla, rastlantısal kavrayışla çalışmaz, yönteme, diğerlerinin emeğinin sömürüsüne, sermayeye dayanır... İnsanın doğadan öğrenmek istediği onu, diğer insanları ve doğayı baskılamak için nasıl kullanacağıdır. Hesap ve kullanım kuralına uymayan ne varsa şüphelidir.... bilimadamı şeyleri, yapabildiği kadar bilir (Horkheimer ve Adorno, 1990: 4).

Bachelard'ın vurguladığı gibi, teknoloji, bilimsel bilgi üretiminin sonucu değil, modern bilimde kurucu *modus operandi*dir. Bilimsel nesne gerçek dünyada daha gerçek nesne olarak algılandığı anda, teknik ve söylemsel olarak kurulmuştur.[10] Araştırma sürecinde yer alan teknik ve teorik diyalektiği, toplumsal alandaki bilimsel ve teknolojik ayrımına aktarılır. Burada bilim sürekli, verili olanın akıldışılığı ile yüz yüzedir. Endüstri, kabul gören aklı maddi olarak gerçekleştirme hevesindedir. Bilim akılcı olanı ararken, endüstri onu zorlayarak teknolojik nesneyi

10 Örneğin, kütle spektrometresinde izotopların ayrıldığı yollar, doğada yoktur. Teorik bilgi ve teknik işlemlerle üretilmişlerdir. Bu yüzden Bachelard, bilimsel nesne için, "teknik-olgu" (*phenomenotechnique*) kavramını önerir. Bu kavram, bir yandan nesnelcilik, bir yandan empirisizm ile polemik içinde ve eleştirel tarzda kurulmuştur (Bachelard, 1986 [1949], 103). Burada belirtilmelidir ki, Bachelard'ın bilgi ve teknik arasındaki ilişkiye dair tartışması, Horkheimer ve Adorno'nun eleştirel tonunu taşımaz; bilimsel olgu ya da nesnenin daha kurulurken "teknik" olduğunu vurgulamaktır amacı.

gerçekleştirmeye çalışır. Tam da bu yüzden, teknoloji ile bilime içkin kendiliğinden şüpheciliğin arasındaki mesafe sürekli açılır (Rheinberger, 2005).

Bir sonraki bölüme geçerken belirtilmelidir ki; Horkheimer'in insan bilimlerinde eleştirdiği, araçsal akılcılığın ve empirisist ve pozitivist tezahürlerinin üstesinden gelmek ve Adorno ile birlikte de "teorik aklı sağaltmak" için önerdikleri diyalektik düşünüş, Bachelard'ın fizik ve kimya, Canguilhem'in de yaşambilimlerinde geliştirdikleri eleştirel akılcılık oldukça benzerdir. Horkheimer ve Adorno Eleştirel Teori'yle insan bilimleri alanında aklı sağaltmaya girişir; Canguilhem ise, Bachelard'ın bilimler alanında açtığı mekânda ve yine ondan dolanımla, aşağıdaki sayfalarda görüleceği gibi, yaşam bilimlerinde.

Yaşam ve tekno-bilim

Yaşam ile kartezyen mekanistik bilim arasındaki diyalektiği göstermek Canguilhem'in yaşambilimleri epistemolojisi ve tarihi alanındaki çalışmalarını baştan sona kateden bir kaygıdır. Biyoteknolojilerin, 17. yüzyıldan bu yana hakim Kartezyen mekanistik bilimin hiç hesaba katmadığı yaşamı anlama ve kontrol etmekle ilgili sorunlarla malul olduğu halde, ısrarla uygulandığı ve hızla pazar üretimine tahvil edildiği düşünülürse, son derece haklı bir kaygıdır bu.[11] Canguilhem, ayrıca, mekanistik bilim ve yaşam arasındaki sürekli gerilim boyunca devam eden mekanistik bilim ve vitalizm diyalektiğine de dikkat çeker. Ancak buradaki vitalizm, bir yanılsama olmaktan çok, yaşambilimlerini sürekli taciz eden ve her defasında farklı bir yerde ortaya çıkan, bu diyalektik içinde sürekli değişen bir düşünüş tarzıdır. Modern bilimlere içkin mekanisist yaklaşım ile vitalizm arasındaki karşılaşma ve gerilimler, kavramların ve problemlerin yeniden kuruluş düzeylerinde ortaya çıkmaktadır. İkisi arasındaki hiç bitmeyen ge-

11 Best (2005), tam anlamıyla beklenen sonuçları vermiş hiçbir "başarılı" transjenik hayvan ve klon örneğinin olmadığını vurgular. Christiansen ve Sandøe (2000)'in örnekleri de bunu desteklemektedir. Yapay döllenme ve embriyo transferini, sığırlarda ve koyunlarda, daha uzun gebelik ve peşinden yavruda daha fazla vücut ağırlığı ve buna bağlı doğum güçlükleri takip etmektedir. Ayrıca böyle üretilen hayvanlarda, genetik anormallikler çok sık görülmektedir. Yine, klonlama ile gelişen sığırlarda, yaşam süresi çok daha kısadır. Ciddi hareket güçlükleri çekerler ve ciddi eklem sorunları çok yaygındır. Transjenik buzağılar da hareket sorunları yaşar. Daha fazla et vermek üzere kas kütlelerini artıracak şekilde tasarlanmış koyunlar ise, hareket güçlüğünün peşinden, ilk aylardan sonra ayağa kalkamaz hale gelirler. Burada belirtilmelidir ki, transjenik üretim daha fazla et ve süt vermeye dönük yapılırken, bu üretimle ilgili hayvanların yaşadığı sorunların giderilmesine yönelik etkin çalışmalar ihmal edilmektedir. Bu, hayvanların daha fazla acı çekmesi demektir. Örneğin, insan büyüme hormonu (*Human Growth Hormone*) genleri transfer edilerek elde edilmiş bir domuz türü, "Beltswille pigs", bitkinlik, kalp hastalıkları, ülser, eklem bozuklukları ve üreme sorunlarıyla yaşamını sürdürebilir. Esasında, daha verimli kılınmak üzere transjenik hayvanların üretimine dönük teknikler son derece "verimsizdir". Embriyoların %1'den daha azı yaşayabilmekte ve yaşayanlar da öldürülmeden öncesine kadar ciddi acı çekmektedirler. Ayrıca, farelerle yapılan deneyler, transjenik hayvanlarda beklenenden farklı özelliklerin ortaya çıktığını ve zararlı mutasyon riskinin de çok fazla olduğunu göstermiştir. Diğer yandan, transjenik hayvanlarla ilgili değerlendirmeler, standart gözlem ve kontrollü deney tekniklerine dayanarak yapılmaktadır. Cairns (1999)'in vurguladığı gibi, bu teknikler, gözlenemeyen ve uzun vadeli riskler ve problemlerin tesbit edilmesinde son derece yetersizdir.

rilim ve her defasında, yaşam probleminin, kavramlarının, bizzat yaşamın kendisi tarafından daha incelikle yeniden kurulmaya zorlanmaları, vitalizmin mekanist yaklaşıma üstünlüğünün kanıtıdır.[12]

Burada belirtilmelidir ki, Canguilhem'in yaşambilimleri epistemolojisi ve tarihinde merkezi olan, teoriler değil, *kavramlar* ve *problemlerdir*. Bu, yaşam bilimlerinin, teorilerden çok *kavramlar*la kurulmuş olmasından ve bizzat *yaşamın* kendisini bilim için *problem* olarak dayatmasındandır. Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde eleştirdikleri temsili düşünce ve onunla birlikte giden kavramın tekil olana, adlandırılamaz olana hakimiyeti, yaşambilimleri alanında sürekli aşılıp, yeniden, başka bir yerde kurulma eğilimindedir. Bir anlamda, Adorno'nun daha sonra *negatif diyalektikte* vurguladığı gibi, kavramın hakimiyetini yine kavramla aşacak olan felsefeyi, sanki Canguilhem yaşambilimlerinde, mekanistik kavramların yaşamla aşılması ânında inşa etmeye girişmiştir.

Yaşama kör ve duyarsız kavramlar, teoriler ya da bilimsel normlar kuruldukları anda, yine yaşamın kendisi tarafından yanlışlanmakta; mekanik akılcılığı, her defasında yerinden etmektedir. Doğanın nesneleştirilmeye direnmesi karşısında, nesnel gözlemci konumu ve ideal nesnel tanımlar sürekli sarsılmaktadır: "Matematik çalışmak için, melek olmamız yeterlidir, ancak, yaşambilim yapmak için, zekanın da yardımıyla, her defasında kendimizi, hayvan hissetmemiz gerekir" (Canguilhem, [1965] 2003: 16). Hayvanlar onlara yönelttiğimiz problemleri çözemez; çünkü bunlar hayvanların değil, bizim problemlerimizdir. Yaşam cevabını başka türlü verir: nesneleştir(il)meye ve yerleşik epistemolojiler ile kavramlaştır(ıl)maya karşı, ontolojik olarak kendisini dayatır. Bilimin meydan okuması karşısında, her defasında, kavramlarını, modellerini değiştirmesi ve epistemolojik esneklik talep eder. Yaşambilimin kavramları, problemleri, teorileri, normları, tıpkı yaşamın kendisi gibi sürekli, çok biçimli bir oluş içinde yeniden tanımlanmalıdır. Bachelard'ın vurguladığı gibi, "düşünür, idealist ya da realist, rasyonalist ya da pozitivist olabilir. Ancak bilim, tek bir öğreti içinde sınırlı kalamaz" (bkz. Canguilhem, 2002 [1968]: 188).

Yaşambilim pratiğinde canlı, yapısı ve işlevleri, ancak çevresi ile ilişkisi içinde bilinebilir; insan, bilmek için, bu ilişki içinde konumlanmalıdır. Tekil bir özelliği sadece canlı ya da çevreye tayin edip değerlendirmek, çevreyi dönüşen ve değişen bir sistem yerine, verili bir geçmiş ya da mevcut koşul haline indirger; canlının içinde yaşadığı çevrenin mekanik, fiziksel ve kimyasal değişmezlerden kurulduğunu varsayar. Elbette bilimin tanımladığı çevre, *yasalar*la kurulmuştur ancak bunlar sadece, yine *bilim içindeki teorik soyutlamalardır*. Bu-

12 Örneğin, refleks kavramının kuruluşu genel olarak kabul gördüğü gibi, Kartezyen, mekanisist değil, vitalist yaklaşımlarla gerçekleşmiştir. Mekanisizm ve vitalizm, mekanistik kavramlar ve yaşam arasındaki diyalektiğin daha geniş tartışması için bkz. Canguilhem, 2003 [1965]: 105-127, 295-304.

nun farkında olmayan ya da bunu ihmal eden bir bilimsel zihniyet karşısında Canguilhem son derece müstehzidir:

> Kuşu ağaç dalında tutan daldır, esneklik yasaları değil. Eğer dalı esneklik yasalarına indirgeyecek isek, kuştan değil, kolloid sıvılardan söz etmek zorunda kalırız. Böylesi bir analitik soyutlama düzeyinde, canlı varlığın çevresi, hastalığı ya da sağlığından söz edilemez... tilkinin yediği tavuğun yumurtasıdır, proteinlerin kimyası ya da embriyoloji yasaları değil (Canguilhem, 2006 [1966]: 131).

Değişken ve canlı sistemler, parçalara ayırmak, indirgemek, açıklamak, tanımlamak, ölçmek, eşitlikler kurmak gibi analiz teknikleriyle anlaşılamaz (Canguilhem, 2003 [1965]: 9).[13]

Yaşambilimlerinin geçmişine ve bugüne taşıdığı kurucu kavramlarına ve pratiklerine bakıldığında, mekanistik yaklaşımın klasik *episteme* içinde yuvalandığı görülür. Önceki sayfalarda belirttiğim gibi, Descartes'ın projesi de dahil, klasik *episteme* doğanın köklü bir şekilde mekanikleştirilmesi ve yaşamın matematikleştirilmesiyle tanımlanır. Gramer teorisi, doğa tarihi ve değer teorisi (refahın analizi) ile yapılandırılmıştır. Bu alan, matematik ve geometrinin ötesinde, doğayı işaretlerin sistematiği ve nesnelerin taksonomik sınıflandırmasına dayalı bir düzene sokma projesinde temellenir. Burada, doğa tarihinin, klasik *episteme*nin içinde diğer alanlarla kurduğu ilişki içinden geçip, canlı varlıklar alanına geri dönüşü, taksonomi ile doğanın sürekli ve düzenli temsiller sistemine sokulması pratiğinde somutlaşır. Diğer yandan doğa tarihi, agronomi ve doğaya değer biçilmesine götüren ekonomik yaklaşım aracılığıyla kullanım ilkesine tâbi kılınmıştır. Bu üç alan, değer teorisi, işaretler teorisi ve doğa tarihi ancak hesaplama ve temsiller arasında bir ilişki olarak kurulan tablolaştırmayla mümkün olabilirdi; şeyler ve temsiller arasında açılan boşlukta, yani Kartezyen akılcılıkta yuvalanabilirlerdi. Canlı varlıklar söylem alanına böylesi bir temsil tarzıyla taşınır. Bitkiler ve hayvanların aslında varolageldikleri mekânlar, onları görmeyi ve tanımlamayı mümkün kılan yeni bir mekânla yer değiştirmiştir. Bu aynı zamanda yeni bir tarih yapma tarzı demektir; şeyleri göze ve söyleme bağ-

13 Yaşam, biçimlerin oluşumudur; (yaşam) bilim ise, biçimsiz maddenin analizi. Gördüğümüz ve bileşenlerini belirlemeye çalıştığımız sonuçlar üzerinden yapılan bir analiz, bir oluşu açıklayamaz ve oluşların özelliklerini kavrayamaz. Anlamları, çevreleri ile karşılaşmaları esnasında gerçekleşme eğilimlerinde saklı bütünlükler olan canlı formlar, ancak bütünlüklü bir bakış ile kavranabilir, asla bölünmüş değil. Genel bir kural olarak, analitik yoldan elde edilmiş bilginin biyolojik düşünceye etkisi, ancak bütünlük içinde organik bir varlığa referans ile olabilir. Çünkü sadece bütüncül temsiller, organizma ile gerçekten bir ilişkisi olanları ve onunla ilişkisi içinde önemsiz olanları ayırdetmeye ve değerlendirmeye izin verir. Örneğin, "doku kültürü" son derece mantıksız bir ifadedir. Doku kültürlerinde rastgele çoğalan hücreler, alındıkları dokunun yapısını ve bütünlüğünü yansıtamaz. Bir organik bileşen ancak, organik bir bütün içinde *organik* olabilir. Burada, Hegelci formül hatırlanmalıdır: Bütünün dışında parçalar olamayacağı gibi, parçaların parçalar olarak aralarındaki ilişkiyi gerçekleştiren de bütündür (Canguilhem, 2002 [1968]: 332). Burada, doku kültürlerinin halen laboratuar çalışmalarında çok önemli olduğu ve bu çalışmalardan elde edilen sonuçların organizma için genellendiği belirtilmelidir.

layan bir tarihtir bu. Amaç, "dili mümkün olduğunca gözleyen bakışa yaklaştırmak, şeyleri de kelimelere" (Foucault, 1970: 130). Öyle ki, doğa tarihi söyleminde bir aforizma belirir: "kör bir adam mükemmel bir geometrici olabilir, fakat naturalist olamaz" (Foucault, 1970: 131).

Kartezyen akılcılık doğaya böyle nüfuz ederken, aynı zamanda Descartes "hayvan makina" kavramlaştırmasıyla, canlıları birer makina olarak kurmaya girişmiştir. Hemen belirtilmelidir; bugünün biyoteknolojileri, bütün yeni kavramlaştırmalara ve canlı yaşamına dair bilginin bütün karmaşıklığına karşın, organizmanın *makina ile temsili*, *mekanizma* kavramı ve sonuca yönelik (*teleolojik*) oluş, makina ve organizma arsındaki bağın tersine çevrilmesi ve bunun felsefi sonuçlarından ayrı düşünülemez. Descartes, canlı yapısını açıklamak için, saati model alır. Dahası, evren de "düzenleyici bir saat" modeline göre kurulmuştur.[14] Canlı organizmanın işlevlerini açıklamak için makinayı model almak, bütünün parçalarını da makina parçaları ve araçlarına indirgemek demektir. Parçalar, amaca yönelik araçlar, bütün de, parçaların bir araya gelmesinden oluşan değişmez bir yapı olarak alınır. Oysa, omurgalı hayvanlar dışındaki canlılar, yaşambilimcilerin Kartezyen makina kavramına yükledikleri anlamda bir makina ya da mekanizma fikri vermekten oldukça uzaktır. Makina ve mekanizmanın, canlının yapı ve işlevlerini anlamak için nasıl model haline geldiği son derece paradoksaldır. Otomatların yapılması, tarihsel olarak canlı işlevlerinin mekanik açıklamasını önceler. Daha da önemlisi, önce canlılar, otomatlar için model olmuştur. Diğer yandan, canlının kas hareketine bağlı bir makinanın hareketiyle canlı hareketini açıklamak son derece totolojiktir. Canlı organizmanın modeli sadece canlı organizma olabilir (Canguilhem, 2003 [1965]: 130-33; 2002 [1968]: 325-332).

Diğer yandan, Descartes'ın "hayvan-makina"sı, çok bilinen mottosu, *Cogito ergo sum*, ile doğrudan ilişkilidir; bedeni ruhtan, düşünceyi maddi varlığından tamamen ayırıp, birbirinden ayrı ontolojik alanlar olarak tanımlar: "biçimi ne olursa olsun, bir özsel maddi bütünlük ve işlevi ne olursa olsun, düşünce vardır" (Canguilhem, 1994: 227). Descartes'a göre yargı, ruha özgü bir seydir ve hayvanlar yargı yetisinden mahrum oldukları için, "hayvan ruhu" diye bir şey yoktur. Bu aynı zamanda, hayvanların akıl yetisi olmadığı anlamına gelir. Hayvanların böyle mekanikleştirilmesi, hayvanlara karşı Batılı insana özgü moral duruşla doğrudan ilişkilenir; Aristo için köleler ne ise, Descartes için hayvanlar da odur. Hayvanların ruhsuz olduğunu varsaymak, sadece araçsal kullanımlarına hizmet eder. Başka bir ifadeyle, "teorik olarak mekanikleştirilmeleri, teknolojik kullanımlarından ayrılamaz" (Canguilhem, 1994: 227).

14 Descartes'ın, hayvan makina kavramlaştırması ve saat modelinin, doğanın mekanikleştirilmesinin ötesinde, biyoloji, ekonomi, toplum ve siyaset bilimlerinde düzenleme, düzenleyici, yönetim, yönetici gibi kurucu (*problematique*) kavramların oluşumuna da nasıl katıldığının son derece incelikli bir tartışması için, bkz. Canguilhem, 2000 [1988]: 81-99.

Ancak bu kadarla kalmaz; yine mekanik model ve doğanın mekanikleştirilmesiyle doğrudan bağlantılı *bilimsel ideolojiler* de yaşam bilimleri söyleminde belirmeye başlar. İnsan ve toplum bilimlerine de katkısı yadsınamayacak ve günümüzün ideolojikleşmiş "gen aksiyonu" ifadesini tarihsel olarak koşullayan bilimsel ideolojilerden biri, "*düzenleme*" kavramıyla temsil edilir. Bir kez mekanik bir model olarak kurulduğunda, hemen peşinden, canlı varlıklar üzerinde *düzenleme* kavramı işe koşulmuştur.

Bu kavramın kuruluşu, "düzenleyenler"in tarihinden başlayarak çalışılmalıdır; çünkü, daha başlangıcında dinbilim, astronomi, teknoloji, tıp, hatta sosyolojiyi içeren bir tarihtir, bu.[15] Buradan geriye doğru gidildiğinde tanık olunan, *düzenleme* kavramının, canlı olguyu anlamak gibi belirli bir problematik boyunca katettiği yolculukta, kavramsal ilişkiler alanını da tanımladığıdır. *Düzenleme* kavramında önemli bir kırılma yaratan, Claude Bernard'ın deneysel tıbbıdır. Claude Bernard'ın, "fizyolojik düzenleme" yanında, halen gen teknolojilerinde kurucu olan mekanik *belirlenim* kavramı da son derece önemlidir. Dahası Claude Bernard, bütün deneysel bilimlerde muhakeme tarzı ve yöntemin özdeş olduğunu iddia ederek, pozitivist yöntemi "deneysel tıp" olarak kurduğu fizyoloji aracılığıyla yaşambilimlerine taşımıştır. Nesnelerin farklılığı, cansız ya da canlı beden farklılığı, sadece karmaşıklık ve araştırma güçlükleri açısından önem taşır. Tıp ve canlı varlıklarla ilgili deney, fizikten sadece daha zordur; yoksa, tarz aynıdır. Belirtilmelidir ki, "deneysel tıp", 19. yüzyıl ortalarında, uygulama tarafgirliğiyle, bilimlerin toplumsal iktidar haline geldiği bir çağda, endüstriyel toplumların hayal ettiği yaratıcılık düşünün aldığı biçimlerden sadece biridir (Canguilhem, 2000 [1988]: 81-99).

Yine belirtilmelidir ki, *düzenleme*, Claude Bernard'ın "iç ortam" (*milieu intérieur*) kavramıyla yeni bir görünüm kazanmıştır. Bu aynı zamanda, bütün deney alanının yeniden düzenlenmesi demektir: Ne anatomi, ne de kimya sahici bir fizyoloji sorusunu çözmeye yeterlidir; gerekli olan, bir organik işlevi canlının içinde takip edebilmeyi sağlayacak *hayvan deneyleri*dir. Böylece Bernard'ın *canlı varlıklar üzerinde deney* tekniği, etkili bir kavramsal yer değiştirmeyle ilişkilenir ve yaşam bilimleri tarihinde, yeni bir deney mekânı ile birleşir. Bu aynı zamanda, insanlar ile hayvanlar arasında kurulan hiyerarşik ilişkide somutlaşan Kartezyen yarılmanın üstüne hayvanların nesneleşmesi ve analitik bakışa ve tekniklerine hedef olmasını derinleştiren bir kırılmadır. Bugünün biyotek-

15 "Düzenleme", Leibniz'in önceden kurulmuş uyum, Linné'nin, doğanın ekonomisi, Buffon'un canlı maddenin kendiliğinden organizasyonu, Watt'ın buhar makinası düzenleyicisi, Malthus'un, insan nüfusunun düzenlenmesinden geçen zorlu bir yolculuktan sonra, Comte'un yoktan düzenleme ve Bernard'ın içeriden düzenleme kavramlarının karşıtlığında kurulmuştur. *Düzenleme*, 20. yüzyıl başında Hans Driesch'in mekanik embriyolojisindeki (*Entwicklungsmechanik*) nihai biçimini alır. Bu öyle bir kavramdır ki, 19. yüzyılda da, Darwinci biyolojiden, sosyal Darwinizme, tıp ve insan bilimlerine hemen bütün bilgi alanlarını kat ederek tekrar günümüz yaşam bilimlerine geldiğinde, hem tekno-bilimsel işlevi, hem de ideolojik niteliği daha incelmiş ve güçlenmiştir (Canguilhem, 2000 [1988]: 81-99).

nolojileri, özellikle klonlama ve türler arası gen transferi uygulamaları, hayvanlar üzerinde yapılmaktadır.

Günümüzün "gen aksiyonu", "genetik kontrol" "genetik düzenleme" gibi kavramları da, iç *ortam*, *mekanik belirlenim*, fizyolojik *düzenleme* ile eklemlenerek kurulmuştur. "Genetik" ya da "kalıtsal metabolik hastalık", doğrudan iç *ortam*da, DNA'ya yerleştirilmiştir. Hastalığın birey organizmanın iç*inde* olduğu varsayımına dayanan "genetik hastalık" kavramı, organizmayı, çevresi ile ilişkisinden koparan, *ideal bir soyutlamadır*. Canguilhem'e göre, bu yanlıştır; çünkü, çevre ve organizma birbirlerini birlikte, karşılıklı olarak yapılandırır ve her biri için "olumlu" ve "olumsuz" olan, bu birlikte ve karşılıklı kuruluş sürecine bağlıdır. "İdeal genetik özellikler" tanımlamak, standart ve değişmez bir çevre varsayar. Oysa nitel bir varlık olan canlı, nitel nesneler dünyasında yaşar ve tam da bu yüzden kazai olaylarla karşılaşır. Hiçbir şey şans eseri değildir, her bir karşılaşma bir *ola*ydır. Çevre tutarsızdır ancak tutarsızlığı sadece *olu*şundadır. Canlı varlık için ise, yaşam, tekdüze bir çıkarım, tek yönlü doğrusal bir hareket değildir. Sızıntıların, boşlukların, kaçışların, beklenmedik dirençlerin olduğu bir çevreyle sürekli bir çekişme halidir. Bu basitçe belirlenimcilik karşıtlığı değildir; canlı varlığın yaşamının, hastalığının ve sağlığının bilim düzeyinde değil sadece deneyim düzeyinde ele alınması gerektiğini vurgulamaktır. Çünkü bilim deneyi açıklar; onu geçersizleştiren seyleri açıklayamaz (Canguilhem, 2006 [1966]: 131).

Yine, genetik manipülasyon yoluyla hataları gidermek, gelecekte organizmanın yaşayacağı koşulların da önceden bilindiğini varsayar. Böylesi bir mühendislik, imkânsız ya da değersiz değildir; fakat, birey organizmanın bu mühendislikle mükemmelleştirileceği inancı, genetik özelliklerin sürekli olduğu varsayımına dayanır. Canguilhem böyle bir görüşü reddeder ve dar bilimsel normların ve bilim yoluyla yaşamı yönetmenin akıldışılığını vurgular:

> Doğal bir popülasyonun yaşamı, lotto torbası gibi resmedilir ve yaşam bilimlerinin temsil ettiği işlevler, oyuncuların kartlarını doldurmaları için torbadan çekmelerine izin verilmeden önce numaraların düzenliliğini doğrulama görevine sahiptir. Bu rüyanın başlangıcında, masum ve çaresiz canlıları, yaşamın hatalarını temsil eden korkunç yükten kurtarmak gibi iyicil bir tutkumuz vardı. Sonunda ise, genetik bilimi kılığında, gen polisi var. Elbette, genetiğe 'bırakın yapsın, bırakın geçsin' demek zorunda değiliz; ancak, bio-medikal bilince, mutlak tedavi hayalinin, çoğu zaman, hastalıktan daha kötü bir tedavi hayal etmek olduğunu hatırlatmalıyız (2006 [1966]: 212).

Canguilhem ayrıca, biyolojik yaşamla ilgili önemli bir yöntem uyarısı yapar. Esas sorun, genetik "hatalar"ı giderip gideremeyeceğimiz değil; bir genetik özelliği "hata" olarak adlandırma olasılığıdır. Genetik "hata" ne istatistiksel bir anomali ne de bir lezyon ne de bir yanlış işlevdir; sadece, bunların işareti ya da habercisi olabilir. Ancak, genetik bir göstergenin filogenetik ifadesinin "hata"

olduğunun kesinlik kazandığı ender durumlarda bile, bu özellik çevreyle etkileşim içinde anlam kazanabilir. Ve burada asla emin olamayız. Ayrıca, bütün "hatalar"ı gidermek, organizmanın değişebilirliğini ve böylece de potansiyel sağlık yeteneğini azaltabilir.[16] Tamamıyla durağan ve sabit bir uyum kavramına hapsedilmiş bir normallik, bütüncül bir patolojinin öncüsüdür. Canguilhem buna, "normal insan hastalığı" der. "İnsanın idealleşmesi", akılcı ve bağımsız moral insan mefhumunun zaferi gibi görünse de dünya ile ilişkisini anlamayı reddeden "narsist ve hayal gücü kıt" bir insanın zihinsel ve duyumsal yoksunluğunu sergiler (2006 [1966]: 214-216).

DNA'nın keşfiyle genlere atfedilen düzenleyici etki, 19. ve 20. yüzyıllar boyunca hakim olan vitalist ve nedenlerin sonuçları içerdiği düşüncesiyle birbirine bağlanan Aristocu teleoloji ve preformasyonizmin yerini alan *kalıtım ideolojisinin* etki alanında ve devamında kurulmuştur. Diğer yandan, aristokrasinin arı soyağacı tutkusu, meşruiyet kaygısı, yasal pratikler de, kalıtım ideolojisinin yerleşmesini mümkün kılan koşullardır (Canguilhem, 2000 [1988]: 40-41). Peşinden, klasik Mendelci genetik, tipik operasyonist gen ve gen aksiyonu kavramlarını benimsemiştir Buradaki *kalıtım ideolojisi*, hem Althusser'in, "bilimadamlarının kendiliğinden ideolojisi" hem de Canguilhem'in tanımladığı "bilimsel ideoloji" olarak düşünülmelidir. Her ikisi de bilim ve ideoloji alanlarını birbirlerine bağlayan; birincisi "temsiller sistemi" düzeyinde, ikincisi de bilimsel kavramlar ve problemler düzeyinde işleyen, ancak bilimlerin deney ve uygulama alanlarından ayrılamayacak oluşumlardır.

Bugün çok popüler olan İnsan Genomu Projesi, kalıtım ideolojisiyle eklemlenen "gen aksiyonu" söylemi etrafında kurulmuş bir ideolojiden kökenlenir. Bu söyleme göre, genler yaşamın temelidir ve canlı varlıklarda olan bütün biyolojik özelliklerin belirleyicisidirler. Bu yüzden, genlerle ilgili her şeyi bilmek, biyolojik bilgi ve iktidarı daha önce olmadığı ölçülerde arttıracaktır. Ancak, Keller'in (2004 [2000]) gösterdiği gibi, İnsan Genomu Projesi, bu ideolojik yönelimle pek de uyumlu olmayan bilgiler üretmiştir ve üretmeye devam etmektedir.

Moleküler biyolojideki gelişmeler, *gen* kavramı, operasyonel içeriği ve "genetik düzenleme", "genetik programlama", "genetik kontrol" gibi, onunla ilişkili felsefi kategoriler ve metaforlarını son derece köklü bir değişime maruz bırakmaktadır. Bu günün biyolojisi, tek bir gen tanımını yapamaz durumdadır ve giderek, genleri, "eyleyen (*activating*)" değil, "eylenen (*activated*)", "tekil bir öz" değil, bir "süreç" olarak kavramlaştırmaya zorlanmaktadır. Başka bir ifadeyle, genlerin ne olduğu ve ne yaptığına dair nedensel açıklamalar düzeltilip inceltildikçe, "eyleyen" olduklarına dair yorumların da terk edilmesi zorunlu hale gelmektedir. Bulgular, biyolojide "organizasyon" mefhumunun yeniden göz önüne alınmasını; durağan, yapısal, işlevsel bir kalıtım birimi olarak itibar

16 Örneğin, sirkesineklerinde kanatsızlık, mutasyonla ortaya çıkan bir anormalliktir. Ancak, kanatsız sirkesinekleri, kurak ve rüzgârlı ortamlarda, normal olanlara göre daha avantajlıdır.

kazanmış, tanımlanabilir bir DNA zinciri yerine, çok daha belirsiz bir gen kavramlaştırmasını zorlamaktadır. Yani, işlevsel gen, o kadar da sabit değildir; tersine, varlığı, bütün organizmanın işlevsel dinamiklerine bağlı, geçici ve olumsaldır. Artık felsefi yorumunda özellikle de nedensellik ve mekanik belirlenim meselesinde, organizmanın düzenlenmesi ve kontrolünde genin kendini üretmesi ve nedensel belirleyiciliği yerinden edilmekte, bu şema neredeyse tersine çevrilmektedir: *Organizmayı kontrol eden genler değildir, genleri kontrol eden organizmadır.*

Böylece, teorik açıdan, genom çalışmaları yaşambilimcileri "organizasyon" mefhumu ve problemlerine geri dönmeye ve genleri yaşamın nihai failleri olarak görmek gibi bir naiflikten uzaklaşmaya zorlamaktadır. Çünkü, yukarıda işaret edilen bulgular, başlangıçta Genom Projesi için ideolojik itici gücünü sağlamış "gen aksiyonu söylemi"ndeki genetik determinizmi yerinden edecek niteliktedir; genlerin geçici ve koşullara bağlı moleküller oldukları ve yaşam ve sağlık için son sözü söyleyebilmekten epey uzak olduklarını göstermektedir. Böylesi bir kavramlaştırma, bir yandan gen kavramıyla ilişkilenen metaforları ve kavramları, bir yandan da onlarla ilişkilenen yöntemleri dönüştürmeyi gerektirmektedir.

Bu beklenmeyen ve kazai bilgilerin dramatik ve belki Gayon'un (2000) ifadesiyle, "trajik" boyutu ise, pratik düzeydedir; öyle vaat edildiğinin ve kamu oyunda inanıldığının tersine, tedaviye dönük ümitlerin son derece zayıf olduğu görülmüştür. Çünkü, bir genin kromozomlardaki yeri ile fonksiyonuna dair bilgi arasında ve bundan daha da fazla olmak üzere, gen fonksiyonuna dair bilgiyle yeni bir tedavinin keşfi arasında çok fazla adım ve katedilmesi gereken çok geniş bir bilinmeyenler alanı vardır.[17] Yani, yaşamı gen ve eylemine, genlere atfedilen düzenleme ve kontrol işlevine indirgeyip müdahale etmek, pratik sonuçlarıyla olduğu kadar, epistemolojik ve yöntem açısından da son derece problemlidir. Bu yüzden, en azından yakın gelecekte, İnsan Genomu bilgisinin en çok vaat edilen uygulamaları, doğum-öncesi ve semptom-öncesi teşhis ile sınırlı olacaktır.[18]

17 Watson ve Crick'in DNA'yı tanımlamasının peşinden, "bir gen, bir enzim (protein)" ile ilişkilendirilmişti. Ancak, bir genin, birçok proteinin sentezlenmesine katıldığı gibi, tek bir proteinin sentezlenmesiyle de birden çok genin ilişkili olabileceği görülmüştür. Ayrıca, DNA replikasyonuna ve protein sentezine katılan enzimlerin, aktive ya da inhibe edilmesi, sentezlenmesi, sadece genlere bağlı açıklanamamaktadır. Dahası, açıklanan ilişkiler de sabit değildir –ki, bu da klonlama ve rekombinant DNA ürünü transjenik hayvanların, beklenmeyen ve "istenmeyen" özellikler göstermesini önemli ölçüde açıklamaktadır.

18 Phenylkeptonuria ve Retinoblastomapigmentosa gibi hastalıkların tesbit ve tedavisi gibi olumlu örnekler vardır. Eğer gözlenebilirse, hastalıkların önceden tesbiti, önlemleri ve hatta ortaya çıkmalarının engellenmesi için önemli adımlar atılmasını sağlayabilir. Ancak, çok fazla tartışılan teşhise dönük tıbbi teknikler ve "yeni öjenik"in, "gen aksiyonu" söylemi içinde yuvalandığı belirtilmelidir. Habermas'ın (2003) vurguladığı gibi, gen teknolojileriyle yeni boyutlar kazanmış öjenik ve bu sorunun piyasa mekanizmalarına teslim edilmesi meseleleri asla ihmal edilmemelidir. Etik ve adalet bağlamında, doğum ya da implantasyon öncesi tarama ve teşhis teknikleri tutucu, liberal ve teknisist tartışmalara sığdırılamayacak kadar hayatidir.

Ancak pratik düzeydeki bu trajedi, insan dışındaki canlılar üzerinde uygulanan biyoteknolojilere bakıldığında çok daha derindir: Bu bulgular, yaşambilimciler tarafından yaklaşık 15 yıldır bilinmektedir. Buna rağmen, biyoteknolojik uygulama alanı halen bu bulgulara geçirimsizdir ve hakim muhakeme tarzı, "sanki genler 'yaşamın temeliymiş' ve bu canlı tanecikler yaşamın nihai sorumlularıymış gibi" bir önkabul üzerinden işlemeye devam etmektedir. Bir yandan, son derece karmaşık kontrol ve deney teknikleriyle tanımlanmış biyoteknolojiler, bizzat biyolojik yaşamın yeniden kurulmasını, bir yandan da, biyolojik alanın sınırsız bir nesneleşme ve metalaşmaya açılmasını sağlamakta, biyolojik yaşam ve biyoteknolojiler giderek daha fazla ticarileşmektedir.

Best'in (2005: 6) işaret ettiği gibi, biyoteknolojilerin giderek daha etkinleşmesiyle teknoloji ve yaşam her zamankinden daha fazla içiçe geçmiştir. Yaşam petri kaplarında yeniden yaratılıp tasarlanmakta; genetik kodlar sayısal metinler gibi tekrar yazılmakta, "doğal" ve "yapay" olan arasındaki sınırlar daha belirsizleşmektedir. Bu, araçsal akılcılığın ve mevcut biyo-iktidar biçimlerinin yaşamın moleküler düzeylerine kadar nüfuz etmesi demektir. Elbette, biyoteknolojilerin, sadece kâra dönük bir ekonomik akılcılığa koşulu yeni bir bilim-endüstri kompleksinin kurumlaşmasından ayrılamayacağını belirtmeye bile gerek yoktur. Canlı organizmaların patentlenmesine varan uygulamalarla bir yandan doğa her zamankinden daha fazla sömürülmekte; diğer yandan, genleri değiştirilmiş tohumlar ve besi hayvanlarıyla endüstriyel üretime zorlanan ekonomileri "az gelişmiş" toplumların bağımlılıklarına yeni boyutlar eklenmektedir.[19]

Ekonomik akılcılığa eşlik eden bir "risk akılcılığı" ile insan yaşamını yönetmenin ve kontrol etmenin ya da biyo-iktidarın da, yeni biçimleri kurulmaktadır. Ilpo Helén (2004), implantasyon öncesi DNA tarama ve eleme teknikleriyle biyo-iktidarın daha doğum öncesine, hatta yumurta ve spermalarda yaşamı yönetmeye kadar gidip, bu düzeylere nüfüz ederek nasıl yeniden kurulduğunu göstermiştir. Buradaki "risk akılcılığı", Canguilhem'in (2006 [1966]: 207-217)

19 Genleri değiştirilmiş tohumlar, aynı zamanda tohum vermeyen (*terminatör*) tohumlardır ve çiftçi her yıl üreteceği ürünün tohumunu ve onları korumak, yetiştirmek için gereken kimyasalları satın almak zorundadır. Tarımın liberalleşmesi, yerel üreticilerin, transjenik tohumlarla pazar için üretime zorlanmasının sonuçları ve burada işleyen faydacı söylemin tartışması için, bkz. Levidow, 2001. Türkiye'den bir örnek verilirse; daha çok Hollanda kökenli ve süt ve et verimi, doğurganlığı genleri değiştirilerek artırılmış sığır türleri, Muğla Dalyan'da görüştüğüm bir çiftçinin ifadesiyle, "bir traktör parasına" alınabilmektedir. "Bizim inekler gibi otlağa salınanamaz, suni yemle beslemek gerek; bunlar kendileri gebe kalamaz, doğuramaz bile. Gebe kalması için veteriner eliyle tohumlamak, doğurtmak için veteriner çağırmak gerek... hepsi para". Çiftçi, ektikleri pamuk, domates ve salatalık tohumları için de, şunları söylüyor: "Pamuktan tohum alamıyoruz. TARIŞ bu pembe, ilaçlı tohumları satıyor. TARIŞ'ten almamışsan tohumu, götürdüğünde pamuğunu da almaz. Bu pamuk eskisi gibi ilaçlanmıyor. Hastalığı başka, ilacı başka. Ilacı da altın fiyatına. Masrafıyla geliri birbirine denk. Çoluk çocuk tarlada çalışmasak elimize bir şey kalmaz. Her sene borç... Her sene domates salatalık tohumunun sayısına para ver. Topraktan çıkıp toplayıncaya, ilaç, hormon. Bunları, çok verir diye ektik. Eskisinden çok verir. Hesaplarsan, toplayıp satıncaya kadar verdiğini zaten almış". Türkiye'ye sessiz sedasız ve çiftçileri hemen hiç bilgilendirmeden sokulan transjenik türlerle ilgili ne biyolojik ne toplumsal ne de iktisadi meseleler henüz layıkıyla araştırılmıştır.

vurguladığı gibi, hastalık ve sağlığın "bireyin bedeni"ne yerleştirilemeyeceği ve çevreyle ve toplumla ilişkisi içinde sürekli kurulan ve yeniden kurulan "normatif" özellikler olması; bir genetik özelliğin, mevcut bilgilerle "hata" olarak görülüp elenmesi tehlikesine rağmen işletilir.

Konuyu basitleştirmeyi göze alarak, şöyle bir karşılaştırma yapmalıyım: İnsan "sağlığı"na yönelik işletilen bu "risk akılcılığı", genleri değiştirilmiş bitkiler ve hayvanlar sözkonusu olduğunda ya tamamen ihmal edilir ya da mevcut bilgi eksikliğinden ayrılamayacak belirsizlik, "risk olmadığı" şeklinde yorumlanır. Yani insan dışında canlılar ve çevreyse sözkonusu olan, "belirsizlik var ise, risk yoktur".[20] Burada, mevcut bilgilerin sınırlılığına rağmen yapılan genetik değişikliklerin geridönülmez olduğunu ve bütün sonuçların makro yapılar ve süreçler düzeyinde hemen gözlenemeyeceğini de belirtmeliyim.[21]

---

20 Anaakım biyoetik tartışmalarda, bir biyoteknolojik uygulamanın yapılması ve yapılmamasının etik boyutları tartışılırken, bir tarafa bu uygulamaların "faydaları" diğer tarafa da "riskleri" *eşit sayıda* sıralanır; faydaları, risklerinden fazlaysa, bu uygulamanın "etik olarak yanlış olmadığına" karar verilir. Oysa, genellikle *eşit sayıda* listelenen bu faydalar ve riskler, *niteliksel olarak asla birbirleriyle karşılaştırılamaz*. Örnek verilirse, transjenik tohumların, daha verimli hale getirilerek, dünyadaki açlığa çare olacağı gibi bir fayda telaffuz edilir. Hemen geçerken belirtilmeli; sanki dünyadaki açlık bölüşüm sorunundan değil, üretimin az olmasından kaynaklanıyormuş ve bu tohumlarla endüstriyel üretime zorlanan "az gelişmiş ülkelerde" açlık ve yoksulluk sorunu yaşanmıyormuş; en çok ABD, Kanada ve Avustralya'da olmak üzere, Arjantin, Hindistan gibi ülkelerde zaten en az 15 yıldır kullanılan transjenik tohum ürünleri pazar için değil, açlık çeken insanlar için üretiliyormuş gibi. Transjenik tohumların riskleri kısmında ise, genetik kirlenme zikredilir. Sadece tek madde halinde belirtilip geçilen "genetik kirlenme", niteliksel olarak şunlara tekabül eder: yaban (doğal) türlerin genleri değiştirilmiş türlerle melezleşip yok olması; ya da istenmeyen ve beklenmeyen özelliklerin ortaya çıkması; yine bu tohumların korunması için kullanılan ve tohumlarla birlikte satılan kimyasalların da kirlilik yaratması ve çevredeki böcek türlerini yok etmesi; genetik değişikliklerin henüz bilinmeyen ve mevcut bilgiler ile tesbit edilemeyen ama canlı türler için zararlı genetik özellikleri de içermesi. Bitkilerde gen teknolojileri en çok, soya, mısır, pamuk, kolza gibi tohumlarda kullanılmaktadır. 2001 yılında, ABD'de, 35. 7 milyon, Arjantin'de 11, 8 milyon, Kanada'da 3, 2 milyon, Çin'de 1, 5 milyon hektar alanda transjenik tohumlar ekilmiştir. Dünyada transjenik tohumların sırasıyla, %68'i ABD'de, %22'si Arjantin'de, %6'sı Kanada'da, %3'ü de Çin'de ekilmektedir. Halen ekilen transjenik türlerin polenleri, üç yüz metreden, üç bin metreye kadar değişen alanlara yayılabilmektedir. Hastalıklara, kuraklığa zararlı böceklere, toprak tuzluluğuna direnç kazandırmak üzere genleri degiştirilmiş tohumlar, aynı zamanda tohum vermeyen tohumlar (*terminator seeds*) olarak tasarlanmıştır. Bu yüzden, bu tohumlardan çıkan bitkilerin üretken polenler verme yetisi olmadığı için, melezleşme riskinin uzak göründüğü zikredilir. Ancak, Danimarka'da yaban tür ve transjenik tür arasında melezleşme bildirilmiştir. Diğer yandan, böcek öldürücülerin yaratacağı kirliliği azaltmak üzere genleri değiştirilmiş tohumların zararlı böceklere direnci, bir toprak bakterisi olan ve aynı zamanda bitki tümörlerine neden olan *Agrebacterium tumafaciens*'den ya da *Bacillus thuringiensis* (Bt)'ten gen transferi ile sağlanır. Bt'den gen transferi yapılan bitkiler, zararlı böceklere karşı etkili toksinler sentezlerler. Ancak, bu toksinler, bitki zararlısı olmayan böceklere de zarar verirler (ki, bir kelebek türü olan *Monarch Butterfly* larvalarını öldürdüğü tesbit edilmiştir). Ayrıca, direnç, belirli böcek türlerine karşıdır. Örneğin, *Bacillus thuringiensis kurstaki* alt türünden gen transfer edilen tohumlar, Lepidoptera türlerine; *Bacillus thuringiensis israelensis* ise, Diptera türlerine dirençlidir, bütün zararlılara değil (Malarkey, 2003; Slater, Scott ve Fowler, 2003).

21 Biyoteknolojiler alanında risk konusunda karar vermek için kullanılan teknikler ve yöntemler, ana hatlarıyla, şunlardır: i) bir ya da birkaç kez yapılan kontrollü araştırmalar; ii) doğal sistemlerde kısmi gözlemler; iii) çoklu araştırmalardan gelen sonuçların meta-analizi; iv) bir araştırma hattında ortaya çıkan ancak başkalarıyla uyumlu olduğu varsayılan gözlem sonuçlarına dayanan çıkarımlarla yapılan değerlendirmeler. Kullanılan modeller ise, iyi kurulmuş çeşitli araştır-

Hayvanlar ve bitkiler sözkonusu olduğunda tersine çevrilen böylesi bir akılcılık, Kartezyen müdahale ile doğanın mekanikleştirilmesi ve kullanıma dönük nesneler yığını olarak görülmesiyle doğrudan ilişkilidir. Biyoteknolojileri mümkün kılan teorik ve metodolojik koşullar, doğayı ve hayvanları makina olarak gören Kartezyen bilim ideolojisi ve ilişkili kavramlarla kurulmaktadır. Başka bir ifadeyle biyoteknolojiler, böylesi bir bilim ideolojisinin günümüzdeki tezahürleridir. Best'in (2005) vurguladığı gibi, hayvanlar, değiştirilecek, yeniden yazılacak, sonsuz şekilde kopyalanacak genetik enformasyon halinde çerçevelenmiştir. Bilim ve endüstri kompleksi hayvanları tıbbi model, organ fabrikaları, daha fazla verimlilik için sadece insan kullanımı ve kâra yönelik olarak araçsallaştırmıştır. Bilimciler laboratuarlarda *son derece kontrollü tekniklerle ve binlerce deneme* sonucu elde ettikleri genbilim bulgularını şirketlerle el ele vererek, *hiç olgunlaşmadan biyoteknolojilere ve pazar için üretime aktarmaktadır.* Canlıların, değiştirilip kullanılacak gen sekanslarından ibaret görülmesi, doğanın genetik mühendisliği standartları içinde yeniden çerçevelenip, pazar değerine uygun hale getirilmesi, Horkheimer ve Adorno'nun işaret ettiği akılcılaşma ile ulaşılan barbarlık sınırlarını zorlamaktadır. Tıbbi ve bilimsel "ilerleme" vaadi ise henüz, böylesine ham bilginin teknolojik/endüstriyel üretime aktarılmasını, canlıların yepyeni bir tarzda sömürülmesi ve hem üretim alanında hem de laboratuarlarda barbarlığa maruz kalmasını meşrulaştırmaktan öteye gidememiştir.

Sonuç yerine

Aydınlanma, aklın ilerlemesi ve özgürlük vaadiyle tanımlanmıştı. Ancak Batı'nın kendine özgü toplumsal ve tarihsel koşulları içinde araçsallığa indirgenmiş aklın hakimiyeti bütün tarihi tutsaklığa ve akıldışılığa sürmüştür. Horkheimer ve Adorno, barbarlık halini almış aydınlanmanın özgürlük vaadini gerçekleştirmek, aklın özgürleştirici gücünü araçsallıktan geri almak için felsefeye, varolan her şeyi acımasızca eleştirme görevini yükler. Belirtilmelidir ki, Horkheimer ve Adorno araçsal aklın hegemonyasını insafsızca eleştirirken, daha *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne girişte belirttikleri gibi, düşünce için henüz araçsal *ethos*un ele geçiremediği bir güç, bir imkân olduğu inancından uzaklaşmış değildirler: "toplumsal özgürlük aydınlanmış düşünceden ayrılamaz". Bir yandan aydınlanmanın sorunlarına keskin bir bakış,

---

maları ilişkilendirmek, çalışılmış koşullardan elde edilmiş çıkarımları çalışılmamış olanlara aktarmak, bir mekânsal, zamansal ya da hiyerarşik ölçeğe ait kullanılan bir modelin bir diğerine aktarılması ile elde edilir. Çoğu kestirim modeli, sabit olmayan koşullarda gözlenen sonuçlarla doğrudan karşılaştırılamayacağı ve geleceğe dair bir şey söyleyemeyeceği halde kullanılmaktadır. Bunun yanında, en ikna edici modeller, açıklayıcı güçleri nedeniyle değil, uylaşımsal olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca, test edilmemiş birleştirici ilkelere dayanan, ilişkili süreçlerin gözlemle temellendirilmediği modeller de vardır (Cairns, 1999: 2).

eleştiri geliştirirken, diğer yandan "aklın kendini yaratma gücüne" inancı sürdürürler. Yine modern teorik yetinin zayıflıkları sağaltılıp, tarihin zaten içinde barındırdığı ve bugüne gelişini tersine çevirecek tohumları ortaya çıkarılarak, "aydınlanmanın hakikat korkusuyla kendini felce uğratmasının" üstesinden gelinebilecektir.

Burada bilimin görevi ise gözlenen gerçeklikleri ve nesneleri sırf hesaba indirgeyip kaydetmek yerine, görünen, yüzeydeki gerçekliğin arkasına bakmaktır. Bilimci, algı ve zihnin toplumsal gerçeklikle koşullandığını ve özne ile nesne arasında kökensel bir fark olmadığını kabul etmelidir. Bu, eyleyen, düşünen, öz-bilinci olan özne, toplumsal gerçeklik ve nesne arasında yapılandırılmış bir diyalektik düşünceyi gerektirir (Horkheimer, 1989). Benzer şekilde, Bachelard da, yukarıda işaret edilen, bilimsel zihniyet, nesne, kavram, teknik arasında önerdiği diyalektik düşünüşe paralel, birbirine geçirimsiz soyutlamaların ötesine geçen bir diyalektik felsefe kurar. Ona göre, pozitivizm ve bilimcilik, empirisizm ve uylaşımcılık, realizm ve idealizm, aşılması gereken ikiliklerdir. Bu ikiliklerin kökenlendiği bütün mantıksal epistemolojik, felsefi ve bilimsel oluşumları *reddeden*, bilimlerin ve nesnelerinin oluşlarına bağlanabilen "dağıtılmış" diyalektik bir felsefeyle mümkündür bu.

Bachelard'ın kurduğu diyalektik düşünüşü Canguilhem, yaşambilimlerine taşır. Yaşam ve mekanistik bilim arasında son derece keskin bir diyalektik vardır, ona göre.Ve bu diyalektik, zaten yaşambilimin kavramları düzeyinde, bilimciler farkında olmayı reddetse bile işlemekte; yaşambilimin kavramları bu diyalektik içinde kurulmakta, düzeltilmekte, inceltilmektedir. Çünkü yaşambilim, doğanın yasaları ile değil, *doğa* ile, rakamlar ile değil, *nitelikler* ile, soyut ilişkiler ile değil, *varlıklar* ile oynar. Bunun farkında olmayan ve kavramlarını yaşamın sunduğu problemlere ayık bir şekilde sürekli inceltmekten ısrarla kaçınan bir bilim, ahmaklıktan ve düşünce yoksunluğundan öte gidemez. Ancak, bilim ve yaşam arasında, kökensel ayrımlar koymak da bundan daha hafif olmayan bir körlüğün ifadesidir. Bir yandan bilimin yaşamı tahrip ettiğini, diğer yanda yaşamın bilimi alaya aldığını gördükçe yaşam ve bilim arasında temel bir çelişki, karşılıklı bir nefret olduğuna inanılabilir. Sadece *insana*, insanın içinde ya da dışında insan olmadan doğanın yaptıklarını anlamak üzere insanın yaptığı analizlere, yanlışlara, kurnazlık ve sonuç başarılara bakılırsa, yaşamı hafife almaktır, bu. Yaşamı ve bilimi birbirinin karşısına koymak cazip görünse bile, bu yaşam "mekanik, kör ve aptal" olamaz. Ki, kendini doğaya hükmetmek üzerine kuran bir kültürde, doğaya hükmetmek için geliştirilen bunca teknik, bunca çabaya rağmen, yaşambilim ve biyoteknolojiler alanında her defasında başka bir yerde, beklenmedik bir şekilde, kendini "problem" olarak koyan yaşama bakınca, buna inanmamak için bir neden yoktur.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W. (1973) *Negative Dialectics*, Continuum, New York.

Avar, Adile (2004) "Georges Canguilhem'in 'Epistemolojik Tarih' Yaklaşımı: Bilim, İdeoloji, Tarih ve Yaşam Arasındaki Kopuş ve Süreklilikleri Yeniden Düşünmek", *Kültür ve İletişim*, cilt 7, no 2, s. 9-42.

Bachelard, Gaston (2000 [1953]) *Le matérialisme rationnel*, Presses Universitaires de France, Paris.

— (1988 [1940]) *La philosophie du non*, Presses Universitaires de France, Paris.

— (1986 [1949]) *Le rationalisme appliqué*, Presses Universitaires de France, Paris.

— (1969 [1938]) *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris.

Balibar, Etienne (1965) "Etre dans le vrai? Science et vérité dans la philosophie de Georges Canguilhem", *Revue de l'Enseignement philosophique*, cilt 15, no 2, s. 10-17.

Best, Steven (2005) "Genetic science, animal exploitation, and the challenge for democracy", *AI& Soc* 20, s. 6-21.

Cairns, John Jr. (1999) "Absence of Certainty is not Synonymous with Absence of Risk", *Environmental Health Perspectives*, cilt 107, no 2, s. 56-57.

Canguilhem, Georges (2006 [1966]) *Le normal et le pathologique*, Quadrige/ Presses Universitaires de France, Paris.

— (2003 [1965]) *La connaissance de la vie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

— (2002 [1968]) *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

— (2000 [1988]) *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

— (1994) *A Vital Rationalist: Selected Writings from Georges Canguilhem*, (der.) F. Delaporte, (çev.) A. Goldhammer, Zone Books, New York.

Castree, Noel (2003) "Commodifying what nature?" *Progress in Human Geography*, cilt 27, no 3, s. 273-297.

Christiansen, S. B. ve Sandøe, p. (2000) "Bioethics: Limits to the interference with life", *Animal Reproduction Science*, 60-61, s. 15- 29.

Foucault, Michel (1991 [1981]) *Remarks on Marx*, Semiotex(e), New York.

— (1989) "How Much Does It Costs for Reason to Tell the Truth?" *Foucault Live* içinde, (der) S. Lotringer, Semiotex(e), New York, s. 233-256.

— (1984) "What is Enlightenment?" *Foucault Reader* içinde, (der.) P. Rabinow, Pantheon Books, New York, s. 32-50.

— (1978) "Introduction", *On the Normal and Pathological* içinde, (çev.) C. R. Fawcett, D. Reidel Publishing Company, Boston, s. ix-xx.

— (1970) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Vintage Books, New York.

Fox Keller, Evelyn (2004 [2000]) *Genin Yüzyılı*, (çev.) H. Barışcan, Metis, İstanbul.

Gayon, Jean (2000) "The Human Genome Project: Archeology and Prospected, Cognitive and Practical: A Commentary on 'Is There and Organism in This Text?'" (der.) Phillip Sloan, *Controlling Our Destinies: Historical, Philosophical, Ethical, and Theological Perspectives on the Human Genome Project* içinde, University of Notre Dame Press, Notre Dame, s. 291-299.

Habermas, Jürgen (2003 [2001]) *İnsan Doğasının Geleceği*, (çev.) K. H. Ökten, Everest Yayınları, İstanbul.

Helén, Ilpo (2004) "Technics over life: risk, ethics and the existential condition in high-tech antenatal care", *Economy and Society*, cilt 33, no 1, s. 28-51.

Horkheimer, Max (1989) "Traditional and Critical Theory", *Critical Theory: Selected Essays* içinde, Continuum, New York, s. 188-243.

— (1978a) "The End of Reason", (der.) A. Arato ve E. Gebhardt *The Essential Frankfurt School Reader* içinde, Basil Blachwell, Oxford, s. 26-48.

— (1978b) "On the Problem of Truth", (der.) A. Arato ve E. Gebhardt *The Essential Frankfurt School Reader* içinde, Basil Blackwell, Oxford, s. 407-443.

Horkheimer, Max ve Adorno, Theordor W. (1990 [1944]). *Dialectic of Enlightenment*, Continuum, New York..

Levidow, Les (2001) "Utilitarian Bioethics? Market Fetishism in the GM Crops Debate", *New Genetics and Society*, cilt 20, no 1, s. 75-84.

Malarkey, T. (2003) Human Health Concerns with GM Crops, *Mutation Reserach* 544, s. 217-221.

Marcuse, Herbert (1978) "On Science and Phenomenology", A. Arato ve E. Gebhardt (der.) *The Essential Frankfurt School Reader* içinde, Basil Blachwell, Oxford, s. 466-476.

Rheinberher, Hans-Jörg (2005) "Gaston Bachelard and the Notion of 'Phenomenotechnique'", *Prespectives on Science*, cilt 13, no 3, s. 313-328.

Slater, A., Scott, N. ve Fowler (2003) *Plant Biotechnology: the Genetic Manipulation of Plants*, Oxford University Press, Oxford.

Twine, Richard (2005) "Constructing critical bioethics by deconstructing culture/ nature dualism", *Medicine, Health Care and Philosophy*, 8, s. 285-295.

Wellmer, Albrecht (1984) "Truth, Semblance, Reconciliation: Adorno's Aesthetic Redemption of Modernity", *Telos*, 62, s. 89-116.

Wolin, Richard (1990) "Utopia, Mimesis, and Reconciliation: a Redemptive Critique of Adorno's Aesthetic Theory", *Representations* 32 (Fall), s. 33-49.

Eleştirel Teori'nin "diğerleri"nden Leo Lowenthal

*Beybin Kejanlıoğlu**

Eleştirel Teori literatüründe genellikle Horkheimer, Adorno, Marcuse ve Habermas'ın yanında adı sayılan ama sınırlı sayıda birkaç girişim dışında yazdıklarına ilişkin bilgiye ya da kapsamlı bir değerlendirmeye pek rastlanamayan, böylece bir yanıyla önemsizleştiriliyor, bir yanıyla da gizemleştiriliyormuş gibi görünen Leo Lowenthal (1900-1993) ve çalışmaları bu yazının odak noktasını oluşturmaktadır. Lowenthal, Eleştirel Teori denilir denilmez adları ard arda sıralanan düşünürler gibi doğrudan felsefi tartışma metinleri üretmemiş görünmektedir. O yüzden de ne toplumsal teoride ne de toplum felsefesinde kendisine özel bir yer ayrılmıştır. Ancak, tezi dışında doğrudan felsefi metinler yayınlamamasına rağmen, 1920'lerden kalma belgelerinde Aydınlanmanın siyasal felsefesi hakkında bir yazısı, Thomas More ve Campanella üzerine bir yazısı, "Rousseau'nun devlet felsefesinde ve Alman İdealist Felsefesinde İktidar ve Yasa" başlıklı bir çalışması ve göç yüzünden tamamlanamamış Helvetius'un felsefesi üzerine uzun bir elyazması vardır. Lowenthal, bunların kendi entelektüel yaşamında önemli olduğunu, ABD'de ne iş yaptığını sorduklarında felsefeci olduğunu söylediğini ifade eder. Fransız aydınlanması, Holbach, Helvetius, La Mettrie ve Diderot herzaman ilgisini çekmiştir. Corneille üzerine yazdığında Descartes üzerine de; Moliere üzerine yazdığında Gassendi üzerine de, popüler kültür çalıştığında Pascal ve Montaigne üzerine de yazmıştır aslında (Dubiel, 1980: 84).

Leo Lowenthal, Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün en eski üyelerinden biridir; 1923'te kurulan Enstitü'de 1926'dan itibaren yarı-zamanlı çalışmış, 1930'da ise tam üye olarak yer almıştır. Hatta dışarıdan birinin atanmasına karşı 1930'da Max Horkheimer'ı Profesör ve Enstitü müdürü yapmak için Enstitü üyelerinin nasıl ortak bir çaba sergilediklerini onunla yapılan gö-

(*) Bu metni düzelten ve önerilerde bulunan Oğuzhan Taş'a teşekkür ederim.

rüşmelerde anlattıklarından izlemek mümkündür (Lowenthal, 1987a). Lowenthal, hem Almanya'da hem de ABD'de Enstitü'nün çekirdek kadrosunda, "iç çevresi"nde ya da "Horkheimer çevresi"nde yer almış, Enstitü dergisi *Zeitschrift für Sozialforschung*'un (*ZfS*, Toplumsal Araştırmalar Dergisi) sorumlu idari müdürlüğünü (*managing director*) ve kitap eleştirisi bölümünün sorumluluğunu üstlenmiştir.

Lowenthal, ayrıca, Frankfurt Okulu'nun ilk nesil üyeleri arasında en uzun yaşayan olması nedeniyle, hem kendi çalışmalarına hem de genel olarak Eleştirel Teori'ye ve teorisyenlere ilişkin geçmişe dönük değerlendirmeler yapma şansı bulmuş, kendisiyle bu konularda çeşitli söyleşiler de yapılmıştır. ABD'de 1956 yılından itibaren Kaliforniya Üniversitesi Berkeley'de sosyoloji bölümünde de çalışmış, emekliliğinde okuma grupları düzenlemeye, kısacası, akademik dünyaya hakim olan bir yerde ve dilde eylemeye uzun yıllar boyu devam etmiştir.[1]

Bütün bunlara rağmen, Lars Rensmann'ın (2003: 1) işaret ettiği gibi Eleştirel Teori'ye ve Frankfurt Okulu'na ilişkin değerlendirmelerde Lowenthal genellikle hatırlanması gereken bir eklenti isim gibi anılır. Anmanın ötesine geçip Lowenthal'in Knut Hamsun üzerine çalışmasını Frankfurt Okulu okuma parçaları arasına katan Andrew Arato ve Eike Gebhardt (1982: 118, 529) bile, diğer üyelerin doğum tarihlerine yer verirken onunkini "(19??)" olarak belirtmekte; "kitle kültürünün tersinden psikanaliz olduğu"na ilişkin sözünü ise "Adorno kültür endüstrisi ve faşist propagandaya 'tersinden psikanaliz' diyecekti" ifadesiyle Adorno'nun sözü saymaktadırlar (Jay, 1980: 78). Aynı kitabın kapağında "Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Erich Fromm, Max Horkheimer, Herbert Marcuse ve diğerlerinin yazılarıyla" ibaresi yer almaktadır: Lowenthal, (Pollock ve Kircheimer'la birlikte) "diğerleri"nden biridir. Böylece, Enstitü'nün merkezinde yer alan ve çalışan Lowenthal'e Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori literatürünün ancak kenarında, kıyısında, "diğerleri" arasında küçük bir yer ayrılmıştır. Bu yazıda ise, Lowenthal'in yapıtları "diğer" eleştirel teorisyenlerin bazı yapıtlarıyla ilişki içinde ele alınmakta ve bir tersine çevirme işlemiyle Eleştirel Teori'nin bugüne dek analize mazhar olmuş isimleri "diğerleri" kılınmaktadır.

Aşağıda üç başlıkta incelenecek olan Lowenthal'in çalışmaları, farklı zamanlarda yazdığı, hemen hemen aynı başlıklarla yayınlanan üç yazıyla işaretlenmektedir. Bu yazılardan birincisi 1932'de Almanca olarak *ZfS*'de yayınlanmıştır, orijinali "Edebiyatın Toplumsal Konumu Üzerine"dir (*Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur*) ama İngilizce ve Türkçe çevirilerinde "Edebiyat Sosyolojisi Üzerine" (*On Sociology of Literature*) başlığı kullanılmıştır (Lowenthal, 1989b; Lowenthal 2005). İkincisi 1948'de ABD'de kitle iletişimi alanının kurucularından sayılan

1 Bu okuma gruplarıyla ilgili bilgi, 1980'lerde kendisi de bir oturumuna katılmış olan Prof. Dr. Hasan Ünal Nalbantoğlu'yla D. Çetin ve İ. Hıdıroğlu'nun Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde kalabalık bir ekip olarak sürdürdüğümüz "Frankfurt Okulu'nun Türkiye'de Alımlanması" çalışması kapsamında yaptıkları görüşmeden alınmıştır.

W. Schramm'ın derlediği *Communication in Modern Society* (*Modern Toplumda İletişim*) adlı kitapta aynı "Edebiyat Sosyolojisi Üzerine" başlığıyla yayınlanmış bir yazıdır (bkz., Lowenthal, 1961: 141-161; 1984: 257-273). Üçüncüsü ise, "Edebiyat Sosyolojisinin Geçmişe Dönük Değerlendirilmesi" (*Literatursoziologie im Rückblick*) başlığıyla René König'e armağan olarak hazırlanan Almanca bir derleme kitapta 1981'de yayınlanmış, 1987'de İngilizce çevirisi (*Sociology of Literature in Retrospect*) basılmıştır (Lowenthal, 1987a).[2] Bu üç yazı sırasıyla, Lowenthal'in (1) doğrudan edebiyat sosyolojisi sayabileceğimiz *ZfS*'deki edebiyat incelemelerine, (2) Eleştirel Teori formülasyonunu izleyen kırılmayla yöneldiği kitle iletişimi çalışmalarına, (3) 1950'lerden sonra iyice billurlaşan popüler kültür, sanat ve iletişime dair görüşlerine geçişleri oluşturmaktadır.[3]

Toplum felsefesi ve edebiyat sosyolojisi

Lowenthal'in Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Merkezi'ndeki asli fiili görevi, Enstitü dergisi *ZfS*'yi çıkarmak olmuştur. Her yıl 350'den fazla kitap eleştirisinin yayınlandığı ve her sayının üçte birden fazlasının kitap eleştirilerine ayrıldığı dergide Jürgen Habermas'a (1980: 117) göre, "Lowenthal olmaksızın, onun yürüttüğü kitap eleştirisi bölümü olmaksızın, Horkheimer'ın toplumsal araştırma başlığı altında derginin ilk sayısının önsözünde geliştirdiği düşünce gerçekleştirilemezdi – bu çağa yönelen ve bütün toplumsal bilim disiplinlerinde ampirik araştırma ölçütüne tabi olan bir toplum teorisi düşüncesi."

Habermas, Lowenthal'in *ZfS*'de üstlendiği merkezî rol konusunda haklı olsa da, Horkheimer'ın 1930'ların başındaki düşüncesinin bu netlikte ifade edilebilecek "ampirik araştırma ölçütüne tabi bir toplum teorisi"ne işaret ettiği,[4] Lowenthal'in de bunu gerçekleştirdiği iddiası tartışmalıdır. Her ne kadar Horkheimer (1989) Ocak 1931'de Enstitü'nün kendi yönetiminde gireceği "toplum felsefesi" yönelimini dile getirdiği "Toplum Felsefesinin Bugünkü Durumu ve Bir Toplumsal Araştırma Enstitüsünün Görevleri" başlıklı Enstitü müdürü olarak göreve başlama konuşmasında, toplum felsefesini felsefe ile ampirik disiplinler arasındaki ayrışmayı bozan bir disiplinlerarası çalışma alanı olarak sunma yoluna gitse de, buradaki vurgu tek yönlü bir tabiyet ilişkisi değil, diyalektik üzeri-

2 Almanca kitabın künyesi şöyledir: der. Heine von Alemann & Hans Peter Thurn, *Soziologie in weltbürgerlichen Absicht: Festschrift für René König zum 75. Geburtstag*, Opladen, 1981.

3 Bu bölümlerdeki bazı ifadeler Kejanlıoğlu, 2005'ten alınmıştır.

4 1930'larda Enstitü'nün yürüttüğü ampirik çalışmalara karşın, gerek derginin bileşimi gerekse yeni üyeler ve üyelerin çalışmaları teori üzerindeki vurguyu açığa çıkarır –hatta, yürütülen ampirik araştırmaların sonuçlarının da Horkheimer'ın umduğu felsefe ile ampirik bilimler bileşimine ne kadar hizmet ettikleri tartışılır. Wiggershaus (1994: 151) Horkheimer ve Fromm arasındaki mektuplaşmalara dayanarak bu konuda daha keskin bir değerlendirme yapar. Ona göre, *Otorite ve Aile Üzerine Çalışmalar*'da ampirik çalışma, Enstitü'nün iki kilit teorisyeni için koruyucu bir ekran görevi görmüştür. Ekranın ardında, saf felsefeden ayrı bir teori biçimi geliştirme girişimi ve çeşitli bilim dalları ile ampirik çalışmaya yönelik kuşku yer almaktadır.

nedir. Horkheimer (1989: 31-32) felsefenin özsel problemlerle ilgilenip teoriler, totaliteyi kucaklayan sistemler ve gerçeklik tanımları kurarken ampirik disiplinlerin tek tek parçalı, uzun ve sıkıcı araştırmalar yaptıklarını belirtir. Bunun yerine, döneminin problemlerine duyarlı, felsefecileri, toplumbilimcileri, ekonomi politikçileri, tarihçileri, psikologları ortak araştırmalarda bir araya getiren, felsefi soruları ampirik bilimsel süreçle diyalektik biçimde bütünleştiren bir anlayışın gerekliliğinin altını çizer. Helmut Dubiel'in (1985: 36) belirttiği gibi, bilimler ile felsefe arasındaki ilişkinin diyalektik eleştirisi Hegel'in *Tarih Felsefesi* ile Marx'ın *Kapital*'ine dayanır: "'Diyalektik metod' uzmanlaşmış bilimlerin sağladığı analitik ve istatistiki verilerle işe başlamasına karşın, bu verileri Marx'ın sunma/görünür kılma ... [bilimlerin yürüttüğü 'araştırma'dan –*Forschung*'dan– farklı olarak, *Darstellung*] dediği bir yordamla organize eder. Bu yordam, toplumsal nesneyi 'somut' tarihsel süreci içinde yeniden kurmayı mümkün kılar." Dubiel (1985: 9, 103-105), Frankfurt Çevresinin teori üretiminin (Horkheimer'ın önerdiği, *Theorieproduktion*) ilk yıllarını (1930-1937) *Darstellung* ve *Forschung* arasındaki diyalektik etkileşim bağlamında 'materyalizm evresi' olarak ayırt eder. Bu materyalist konum, Hegel'in özdeşlik teorisi ve Lukacs'ın tarihsel süreci bir tür meta-özne ile ikame etmeyi içeren özne-nesne özdeşliği düşüncesine eleştiriler yöneltirken Marx'ın teorisini de geç kapitalizm koşullarına uygun biçimde psikanalizle birleştirir (Dubiel, 1985: 100-105).

Lowenthal'in hem fiili olarak Enstitü'de, *ZfS*'de üstlendiği görevlerin hem de 1930'lardaki yazılarının, Horkheimer'ın çizdiği bu yolu yakından takip ettikleri söylenebilir. Martin Jay'in de (1980: 78-79) belirttiği gibi, Lowenthal, yalnızca Enstitü'nün kolektif kimliğine büyük bir ciddiyet atfetmek ve ortak çalışmalara imza atmaktan hoşnut görünmekle kalmamış, tek başına yaptığı çalışmaları da, Frankfurt Okulu'nun diğer kültür teorisyenleri Adorno ve Benjamin'inkilerle karşılaştırıldığında daha saf bir biçimde Horkheimer'ın *ZfS*'deki temel metinlerinin teorik rehberliğinde hazırlanmıştır.

Nitekim Lowenthal (1984: 243-255), 1932'de *ZfS*'nin ilk sayısında yayımlanan "Edebiyatın Toplumsal Konumu Üzerine" başlıklı yazısında[5] edebiyat eleştirisinin psikanalizle, tarihle ve sosyolojiyle olan bağlantısındaki sorunlardan yakınır; idealist ve pozitivist edebiyat incelemelerine karşı materyalist tarih kavrayışının edebiyata uyarlanmasını savunur: Edebi metinler toplumsal ve tarihsel bağlamı içinde yorumlanmalıdır. Lowenthal, sanatçıyı da, hem amacı açısından Diltheyci bir anlama çabası hem de materyalist bir konumdan toplumsal ekonomik ortamı içinde kavramak gerektiğini belirtir. Sanatçının psikolojisinin ihmal edilmemesi gerektiğini de buna ekler. Bu bağlamda, Lowenthal'in dikkat çekmek istediği nokta, materyalist tarih çalışmasının kültürü tümüyle ekonomik ilişkilerle açıklamasına ya da toplumsal altyapının yansımala-

5 Daha önce belirtildiği gibi bu yazı "Edebiyat Sosyolojisi Üzerine" başlığıyla da yayınlanmıştır. Türkçesi için bkz., Lowenthal, 2005.

rı olarak ele almasına ilişkin yaygın düşüncenin sorunlu olduğudur. Çünkü "materyalist bir teori, vurgusunu dolayımlama üzerine yerleştirir" ve psikoloji de asli dolayımlama süreçlerinden biridir (Lowenthal, 1984: 248). Üstyapının açıklanmasındaki anahtar kavram ise, "ideoloji"dir – toplumsal uyum yanılsaması yaratarak toplumsal çelişkileri gizleyen yanlış bilinç olarak ideoloji.

Lowenthal (1984: 249-253 –Türkçesi 2005: 224-229), bu teorik tartışmadan sonra biçim, motif/tema ve içerik bağlamında tarihsel materyalizmi edebiyat incelemesine uyarlamanın örneklerini gösterir: Biçim açısından, Balzac ve Zola'nın kapsayıcı anlatılarının, ikincisi daha eleştirel olmak kaydıyla, akılcı burjuva anlayışına bağlı biçimde düşünce yoluyla sahip olunabilir ve hükmedilebilir bir dünya resmetmelerini; Gutzkow, Spielhagen ve izlenimci yazarlarda modern burjuva diyalogu vurgusuyla anlatıya sınırlı yer ayrılmasının, farklı toplumsal tarihsel bağlamlarda farklı anlamlar taşımasını ve Storm ve Meyer'in anlatı çerçevelerinin zıt işlevler görüp başka sınıf ilişkilerini ortaya çıkarmasını tartışır. Tema açısından, ekonomik güç mevkilerini de yücelten işleviyle Napolyon çağının romancısı Stendhal'deki sıkıntı temasını, iş ve insanlar vurgusuyla Freytag'ın 19. yüzyıl Alman burjuvazisi övgüsünü, ölüm temasının Mörike'nin dünyasında henüz politik açıdan özgürleşmemiş burjuvazi için kullanılmasını ya da Meyer'de kahramanlık edimiyle örtüşmesini ele alır. Son olarak, içerik açısından, ikisi de tarihi romanlar ve kısa öyküler yazan Freytag'da uyumlanmacı orta sınıfı, Meyer'de ise yüksek burjuva açısından tarihin kurulmasını; Keller'de politikaya yapılan vurgunun ekonomik gerçekliğe dönük bir kayıtsızlıkla birlikte yer almasını, Stendhal'de ise politikanın iş çevrelerinin işlemleri olarak zamanının üst sınıfının sesi gibi sunulmasını tartışır.

"Edebiyat çalışmaları[nı] büyük oranda ideolojilerin araştırılması" olarak gören Lowenthal (2005: 224), böylece yetkin bir ideoloji eleştirisi sunmuş olur. İdeoloji eleştirisini daha açık kılmak üzere, Lowenthal'in özellikle biçim açısından metinleri değerlendirdiği kısımda "görsel imgeleme"ye (*pictorial imagery*) ilişkin yaptığı kısa değiniden bir pasaj sunmak anlamlı olacaktır:

> Estetikçi Lessing için, görsel olanın edebi sanatlarda yeri yoktur. Meyer'in ise en çok tercih ettiği sanatsal tekniklerden biridir. ... Lessing bir dramaturg iken, Meyer bir heykeltıraştır. Lessing canlandırıken, Meyer ilerleme hareketini kesmektedir. Lessing'de sanat bütün insanlık için bağlayıcı evrensel bir ahlakı, bireysel mizaçları aşan bir ahlakı ifade ediyorsa, Meyer için sanatta ifadesini bulan seçilmiş bireylerde olağanüstü ve eşsiz olandır. Gerçekliğin sonsuz çeşitliliği olağanüstü bir çerçevelemeyle muhteşem bireylerin muhteşem anlarında yoğunlaştırılmakta ve bir tabloda olduğu gibi, zaman ve mekânı aşan bir şekilde ebedileştirilmektedir. Bu ideolojik duruş tam anlamıyla 19. yüzyılın son üçte birlik diliminde burjuvazinin, toplumsal dünyayı muhteşem kişiliğin, yani toplumsal elitin gelişmesi için fırsatlardan ibaret gören egemen tabakasının kendini nasıl gördüğünü yansıtmaktadır (Lowenthal, 2005: 227).

Habermas (1980: 115) Lowenthal, Adorno ve Benjamin'in kültürel incelemeleri için, "estetik biçimin incelenmesi öylesine radikalleştirilir ki, toplumsal itici güçler ve iktisadi etkenlerden köklenen psikodinamikler, sanat yapıtının açıkça en uzak, en kapalı ve en gizemli şifrelerinde çözülür," demektedir. Lowenthal'e özgü olmak üzere de, "Avrupa burjuva romanı ve oyunları alanında Lowenthal'in ideoloji eleştirisi, sonradan yaygın hale gelecek metodolojiye öncülük etmiştir," diye ekler. Habermas, estetik biçimin toplumsal içeriğini adeta dedektifvari bir şekilde araştırma yönteminin Adorno'nun Schoenberg ve Wagner, Benjamin'in de Baudelaire incelemelerinde daha belirgin olduğunu ve bir toplum teorisi olarak estetiğin onların yapıtlarında bulunabileceğini düşünmektedir. Yukarıda Lowenthal'den alıntılanan pasajdaki biçemin benzerini Benjamin'in (1993: 61-2) "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" başlıklı çalışmasındaki büyücü/ressam ile cerrah/kameraman arasında yaptığı karşılaştırmada bulmak mümkündür. Ama Lowenthal'in ve Horkheimer'ın 1930'lardaki görüşleri ile aynı dönemde Benjamin'in ve Adorno'nunkini bir arada ele almayı zorlaştıran önemli bir gedik mevcuttur. Bu gediği oluşturan; Benjamin'in filmdeki parçalılık, parçaların montajla bir araya getirilmesi üzerindeki vurgusunun "takımyıldızları" ve "güç alanları" metaforlarıyla bağlantısı, bunların Benjamin ve onun dolayımıyla Adorno'nun yapıtlarına sinmesidir.

Adorno, Mayıs 1931'de Frankfurt Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ne katılırken yaptığı "Felsefenin Güncelliği/Edimselliği" (*Die Aktualität der Philosophie*, –İngilizcesi: Adorno, 1977) başlıklı konuşmasında Horkheimer'ın çizdiği çerçeveye uyumsuzluğunu gösterecek biçimde, felsefenin ve bilimin birbirinden farklı, birbirine uymayan biliş (*cognition*) tarzları olduğunu söyler: "Bilim (*Wissenschaft*) düşüncesi araştırmadır; felsefe düşüncesi ise yorum" (Adorno, 1977: 126). Susan Buck-Morss'un (1977: 22-23) çalışmasına dayanarak Jay (1985: 112), Adorno'nun Benjamin'in etkisi altında, ama onun da ötesinde materyalist bir anlayışla, "yorum"la ne demek istediğini şöyle açımlar: "Adorno yorumun, orijinalinde niyetlenilen bir anlamı yeniden elde etmek ya da hatırlamak anlamına gelmesini reddetti. Görünüş perdesinin ardında bir 'gerçek dünya' da, açığa çıkarılacak sabit bir anlam da yoktu. Hakikat ancak varolan öğelerin takımyıldızlarının aydınlanmaları/ışıkları (*illuminations*), bütünselleşmemiş bir gerçekliğin ani ve anlık açığa vurulmaları haline gelmesine izin verilmesi yoluyla keşfedilebilirdi." Özellikle Lukacs'ın ifade ettiği biçimde Hegelci Marksizmin öncüllerini örtük biçimde eleştiren Adorno, felsefe ve bilimi ayırdığı gibi, disiplinlerarası gerilimlerin de, ne yukarıdan kapsayıcı bir felsefeyle çözülebileceğini ne de felsefe ile ampirisist bir sosyoloji arasında tercih yapmaya indirgenebileceğini düşünür. Adorno'nun bir yazı biçimi olarak denemeyi ve tikel olanın mikrolojik analizini savunması da bu anlayışla bağlantılıdır (Jay, 1985: 114-115).

Adorno o dönemde felsefenin ve bilimin birbirinden farklı biliş tarzları olduğunu öne sürecek kadar Lowenthal ve Horkheimer'a zıt görüşlere sahip olsa

da, derginin aynı sayısında Adorno'nun "Müziğin Toplumsal Konumu Üzerine" başlıklı metni yayınlanır. Bu metin kendi modern müzik yorumunu (özellikle yeni müzik) tarihsel materyalist bir çerçeveye oturtma çabası olarak okunabilir. Örneğin, 'tekelci kapitalizm' ifadesi en çok Adorno'nun metninde geçmektedir. Ancak Wiggershaus (1994: 122) bunun, Adorno'nun Marksist kavramları ve düşünce süreçlerini kullanarak kendi müzik yorumunun lehine bir atmosfer yaratmaya çalıştığı izlenimi verdiğini yazar. Çünkü, Adorno'nun proletarya ve sınıf bilincine karşı yazdıklarından yola çıkınca, bu metinde, geriye sadece üretim ilişkilerinin ve üretim güçlerinin gelişmesinin bir mekaniği kalacak şekilde tarihin materyalist kavrayışının özsel öğesinden uzaklaşılmaktadır.

Yukarıdaki tartışmadan da anlaşılabileceği gibi, Habermas'ın (1980: 115) "Lowenthal, Adorno ve Benjamin'in çalışmalarının temsil ettiği *kültürel teori*"yi, *ZfS*'nin ilk sayısında Horkheimer'ın ve Fromm'un yazılarını izleyen ve destekleyen metinlerden oluşurmuşçasına sunması sorunludur. Adorno ve Benjamin'den farklı olarak Lowenthal'in 1930'lardaki çalışmalarının çoğu, tarihsel materyalizmin edebiyata uyarlanmasının tipik örnekleri ve ideoloji eleştirisinin güçlü ifadeleridir. Jay'in de (1980: 79; 1985: 102) belirttiği gibi Lowenthal, Adorno ve Benjamin'inkilerle karşılaştırıldığında, daha az keyfi, daha az dalgalanmalı ya da farklı okumalara daha az açık çalışmalar üretmiştir.

Lowenthal'in 1930'lar boyunca *ZfS*'de yayımlanan incelemeleri 1933'te Meyer'in yapıtları, 1934'te Dostoyevski'nin Almanya'da alımlanması, 1936'da İbsen'in oyunları ve 1937'de Hamsun'un romanları üzerine yazdıklarıdır (Jay, 1996: 136-141). Lowenthal'in (1980) Meyer'in yapıtları üzerine yazısı, İsviçreli yazarın tarihi ve doğayı kahramanca edimler için bir sahne gibi görmesini ve "kahramanlar"ın yönetimini onaylayan anlayışını serimler.[6] Bu yazıda Lowenthal'in (1980: 108) "burjuva üst orta sınıfı" sözünü kullanması, sadece iktisadi bir kategoriye gönderme yapmaz. Burada kastedilen, İsviçreli yazarın kendi zamanının Almanya'sının büyük toprak sahipleri, tüccarlar ve askerlerinin ittifakıdır ve Lowenthal, yazarın bu Alman üst sınıflar ittifakının dünya görüşünü savunduğunu ortaya koyar. Martin Jay'in (1980: 80) dikkat çektiği gibi, Meyer'in yapıtlarından Lowenthal'in çıkarsadığı özellikler, faşizmin 20. yüzyıldaki öncülerinde yeniden belirir –ki bu, ZfS'nin ertesi yılki sayısında Marcuse'nin (1968: 3-42) "The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State" başlıklı yazısının konusudur. Böylece kahramanlığa, ulusal topluluğa ve totaliter görüşe dayanan gerçekçiliğin (*heroic-folkish realism*) tartışılmasında Lowenthal, Marcuse'yi öncelemiştir.

Lowenthal'in analizi sadece Marcuse'nin metnini değil, Lukacs'ın 1936-37 kışında Moskova'da yazdığı *The Historical Novel*'daki Meyer değerlendirmesini de öncelemektedir (Jay, 1980: 80). Lukacs'ın Lowenthal'in yazısını okuyup

6 Bu yazı 1971'de Almanya'da gözden geçirilerek yeniden yayımlanmıştır, buradaki gönderme bu ikinci versiyonun İngilizce çevirisinedir.

okumadığı kesin bilinmese de okumuş gibi görünmektedir; Meyer'in yapıtlarının ardındaki sözde-tarihsel, anti-popülist, kahramanları öven itkiyi Lowenthal'le paylaşmaktadır. Jay'e (1980: 80-81) göre, Lukacs ile Lowenthal'in analizleri arasındaki farklılıklar ise, Lukacs'ın psikolojiye yönelik düşmanca tavrından ve modernizmin yıkıcılığı düşüncesine yakınlığından kaynaklanır. Lukacs Meyer'i Flaubert'le karşılaştırarak onu gerçekçiliğin modernist tahribinin öncüleri arasına yerleştirir. Lowenthal'de böyle bir modernizm düşmanlığı yoktur ve bu tür bir bağlantı kurmaz. Lowenthal'in analizinde Meyer'in yapıtlarının ideolojik işlevi Wilhelmci Almanya'nın özgül tarihsel konjonktürüyle sınırlıdır, 1848'den sonraki burjuva dekadansının bir örneği haline getirilmez (Jay, 1980: 80-81).

Lowenthal'in Dostoyevski'nin romanlarının Birinci Dünya Savaşı öncesinde ve savaş sırasında Almanya'daki alımlanmasının sosyo-psikolojik boyutuna ilişkin çalışması da alanında öncü bir yere sahiptir.[7] Lowenthal (1984: 167-187), Goethe'den sonra Almanya'da en çok okunan ya da kitapları en çok basılan Dostoyevski'yi orta sınıfların nasıl yorumladıklarını[8] incelemek yoluyla özgül bir toplumsal-tarihsel panorama çıkarmaya çalışır. Bunun için, Almanya'da 19. yüzyılın son yirmi yılı ve 20. yüzyılın ilk on sekiz yılında Almanya'da Dostoyevski ile ilgili yayımlanmış ve sayısı 800'ü bulan her tür basılı materyal (kitaplar, dergi ve gazete makaleleri) analiz eder.

Almanya'da Dostoyevski'ye atfedilen olumlu nitelikler mitsel bir atmosferle çevrelenmiştir: Gerçek varlık alanı insan yaşamının olumsallığının dışında bırakılır. Dostoyevski'nin hayatına yüklenen simgesel anlamla, çektiği acıların, hapse girmesinin, hastalığının ve yoksulluğunun yüceltilmesiyle bireyin toplumsal süreçteki rolü ayrıştırılır ve aşırı vurgulanır. Dostoyevski, yapıtları, karakterleri, hep karşıtların birliği gibi sunulur ve toplumsal çelişkiler birlik içinde yüceltilecek hale getirilir. Örneğin, bütün eleştirilerde sevgi ve şefkat teması yer almasına karşın bu temanın toplumsal çelişkilerin fark edilip değiştirilmesine ilişkin bir istemle bağlantısı kurulmaz. Dostoyevski'ye ilişkin metinlerde ulus ya da halk miti devreye sokulur (Lowenthal, 1984: 168-174).

---

7 Lowenthal bu araştırmayı Weimar döneminin son yılında yapmış, araştırmaya dayanan yazıyı sürgünde 1930'ların başında yazmıştır. Yazının burada kullanılan versiyonu, *ZfS*'de yayımlanan makalenin kısaltılmış İngilizce versiyonudur ve metodolojik yetersizliğini kabul eden geçmişe dönük bir değerlendirme de içermektedir. Özellikle kültürel çalışmalarda 1980'den sonra yaygınlaşan alımlama analizlerine yakın bir başka örnek ise, Siegfried Kracauer'in (1998) 1929 yılında Weimar Almanyası'nda ücretli çalışanlarla ilgili yaptığı etnografik araştırmadır. Bu noktada Theodor W. Adorno gibi Lowenthal'in de 1920'lerde felsefe metinleriyle ilk ilişkisini belirleyen kişinin Siegfried Kracauer olduğu anımsanmalıdır (Lowenthal, 1987a: 49).

8 Lowenthal (1984: 180-183), orta sınıf dışından ("üst sınıf", "proleter çevre") örneklere de yer vermektedir. Ayrıca, Dostoyevski'nin yapıtlarının niteliğinin bu yorumlamalarla örtüşmesi gerekmez ama Lowenthal'in bunu örtüştürdüğü (sevgi anlayışının pasifliği pekiştirmesi gibi) noktalar da vardır. Nitekim, Benjamin de, Lowenthal'e yazdığı 1 Temmuz 1934 tarihli mektupta "Dostoyevski'nin Almanya'daki alımlanması ne ölçüde onun yapıtlarına hakkını teslim etmektedir?" diye sorar (aktaran, Lowenthal, 1987a: 222).

Lowenthal'e (1984: 175) göre, özellikle topluluk miti Dostoyevski'nin alımlanmasındaki en önemli özelliktir. Ayrıca, bütün büyük romancılar gibi Dostoyevski'nin de psikolojik problemlerle tutkulu biçimde ilgilendiğini ve karakterleştirmelerinin çoğunun başyapıt niteliğinde olduğunu kaydeden Lowenthal (1984: 177-179), burada önemli ve sorunlu olan noktanın, orta sınıfın psikolojik problemlere olan ilgisinin ve içe dönük bir doyum arayışının, dolayısıyla pasifliğin pekişmesi olduğunu belirtir. Dostoyevski'nin, hem "soğukkanlı bir anatomist gibi" insan ruhunun derinliklerine inen biri olarak hem de "insan ruhunun bilgi ve kültürle anlaşılamayacak irrasyonelliği"ni vurgulayarak uzlaşmaz karşıtlıklar içinde alımlanması, Lowenthal'e (1984: 179-180) göre, Almanya'da o dönemdeki toplumsal durumu, orta sınıfların geniş bir kesiminin nevroz içinde oluşunu simgeler. Suçlu davranışının ve zihniyetinin soylulaştırılması da bu alımlamanın parçasıdır. Böylece Lowenthal, Dostoyevski'ye ilişkin metinlerdeki varolanla yetinme ya da pasiflik ve topluluk mitini vurgulamış, Almanya'da irrasyonel otoriteye boyun eğmenin kültürel boyutlarını bu çalışmada açığa çıkarmaya çalışmıştır (Kejanlıoğlu, 2005: 219).

Hem Meyer'e hem de Dostoyevski'nin alımlanmasına ilişkin çalışmalarını burjuva bilincinin çözülmesine ilişkin bir programın parçası olarak değerlendiren Lowenthal, İbsen'le ilgili çalışmasını da bunlardan ayırmaz. Buradaki vurgu, burjuva rekabet sisteminin en samimi insan ilişkilerinin en ince dokusuna kadar yayılmış olmasına ilişkindir. İbsen'de rekabet ilkesinden en uzak olanlar, yani kadınlar, daha iyi bir sistemin taşıyıcılarıdırlar (Dubiel, 1980: 86-87).

Hamsun çalışması ise, Helmut Dubiel'in (1980: 87) saptamasıyla söylersek, ideoloji eleştirisinin metodolojik programının ötesine geçmekte, sadece bir edebi-sosyolojik çalışma olarak düşünülmeyip literatürde daha çok faşizm teorisi başlığı altında listelenmektedir. Lowenthal, bu çalışmasında, Marcuse ve Benjamin'in itirazlarına rağmen (Lowenthal, 1980: 87; 1987a: 121) Hamsun'un otoriter bir yönelim içinde bulunduğu iddiasını ileri sürmüş, söz konusu araştırmadan birkaç yıl sonra (1940'da) Hamsun'un Nazilere sempatisinin belli olmasıyla da iddiasında haklı çıkmıştır. Lowenthal, iddiasını sadece Hamsun'un açık politik sözleriyle belgelememiş, karakterlerinin ve edebi ilkesinin içkin analizini yapmıştır.

Lowenthal'in Hamsun çalışması temel olarak Hamsun'un romanlarında doğa metaforunun otoriter içerimleri hakkındadır. Lowenthal'e (1985: 320-330) göre, Knut Hamsun'un yapıtlarında doğanın dinginliği, keyfi güce boyun eğmeye dayanır ve doğanın gücü karşısında bireyin güçsüzlüğünü ve önemsizliğini onaylayan fırtına gibi metaforlar yer alır. Hamsun'un romanlarındaki doğa metaforunun koyutladığı bakışaçısı, faşizmde bireyin doğasından, ırkından, "doğal" topluluğundan fazla bir anlamı olamayacağı ve bu üstün güce boyun eğmesi gerektiği anlayışıyla koşuttur. Yine, Hamsun'un ritim üzerindeki vurgusu, örneğin sık sık mevsimlerin ritminden, çevriminden söz etmesi, bireylerin kar-

şısında çaresiz kaldıkları bir yasaya, bir normatif niteliğe dönüşür. Bu doğal düzenliliğin toplumsal düzlemdeki görünümü kör bir disiplin ile marşların, askeri törenlerin ritmi olarak karşımıza çıkar.

Karakterlere bakıldığında, Hamsun, kadını biyolojik işlevlerine indirgeyen anne ve eş rollerinde sunar. Bu çerçevede, cinselliği de toptan bir pasiflik içinde kavrar: Tutku mazoşizme dönüşür, insani ve tinsel olan unutulur, cinsel ilişki insanların itaat ettiği bir çiftleşme edimi, doğa yasasına uyma haline gelir (Lowenthal, 1985: 334-338). Hamsun, özellikle köylü ve serseri tiplemelerine yer verir. Köylüyü yüceltmesi karşı-liberal akıma uygundur. Marjinal tipler içinde sempati gösterdiği serseri ise, toplum dışı ve özgürlük adına toplumu eleştiren kişi değil, vahşi, yabani adamdır ve kahramanlığa dönük bir figür olarak belirir (Lowenthal, 1985: 330-334). Lowenthal'e göre bu noktadan liderin yüceltilmesine küçük bir adım kalır.

Köylü ve serseri figürlerinin ortak ve belirleyici yanı, kentteki orta sınıf yaşantısına güvensizlikleridir. Hamsun, endüstriyi, kamu çalışanlarını, doğa bilimlerini, öğretmenliği, kahvehaneleri, şirketleri, liberal hükümete sahip ülkeleri, entelektüelleri, işçileri, beyaz yakalıları, sosyal reformcuları, modern kente ilişkin birçok niteliği lanetler (Lowenthal, 1985: 338-341). Liberal reformist edebiyatta yüksek toplumsal amaçlar ve örgütlenme için bir simge olarak çok popüler olan karınca yuvası, Hamsun'un yapıtında insan varoluşunun amaçsızlığının imgesine dönüşür: Bu, insanların kendi işleriyle uğraşırken birbirlerinin yoluna çıkıp ayağına dolandıkları, birbirlerini ittiklerini, bazen ayaklarıyla çiğnedikleri, süründükleri bir yaşam resmidir. Böylece, Lowenthal (1985: 344) başlangıçta söz ettiği doğa mitine, akla değil güce/doğanın gücüne tabi olma noktasına döner. Hamsun'un romanlarındaki karakterler birey değil, herzaman kendi kontrolleri dışında kalacak insandışı bir sürecin önemsiz parçacıklarıdır. Burjuva toplumundaki tahakkümün karşıtı gibi sunulan doğaya kaçış, bireyin özgürlük mücadelesini değil 'doğa'nın mitik gücünün tahakkümünü getirmiştir.

Yukarıda yer verilen incelemelerinin yanı sıra Shakespeare, Goethe, Fransız yazarların oyunları üzerine ve popüler biyografiler gibi çeşitli çalışmaları, edebiyat sosyolojisinde Lowenthal'in adının, Lucien Goldmann ve Arnold Hauser gibi isimlerle birlikte öncüler arasında sayılmasının (Sayre, 1980: 150; Wolin, 2003: 43) yapıtaşlarını oluşturur.

Eleştirel Teori ve kitle iletişimi araştırmaları

Lowenthal'in (1961: 141-161 ya da 1984: 257-273) 1948'de Wilbur Schramm'ın derlediği *Communication in Modern Society* (*Modern Toplumda İletişim*) kitabında *ZfS*'deki ilk yazısıyla aynı başlığa sahip –"Edebiyat Sosyolojisi Üzerine"– ama farklı bir yazısı bulunmaktadır. Farklılık, 1940'lardan itibaren Lowenthal'in

"edebiyat sosyolojisi" ile "kitle iletişim araştırmaları"nı birlikte nasıl düşünebileceğini tartışmasıyla ilgilidir. Lowenthal (1984: 257), tarihle ve edebiyat analiziyle ilgilenen akademik disiplinlerin çoksatan kitaplar, popüler dergiler, çizgi romanlar gibi kitle edebiyatının tesiriyle karşılaştıklarında bunları aşağılayan bir tavırla işlerini sürdürdüklerini, oysa sosyologların bu meydan okumayla ilgili bir şeyler yapmaları gerektiğini düşünür. Kitle iletişimine yönelik ilgi, Enstitü'nün ABD deneyimi, Horkheimer ve Marcuse'nin Eleştirel Teori formülasyonları, *ZfS*'nin yeni yönelimi ve sonunda kapanması, Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği* çalışmalarıyla ilişkili olarak düşünüldüğünde, bunun sadece Lowenthal'e özgü bir ilgi olmadığı açığa çıkar. Ancak, Enstitü'nün ABD'de kitle iletişimi alanındaki asıl temsilcisi Lowenthal olmuştur.

"Eleştirel Teori" Enstitü'nün ABD döneminde Marksizm yerine kullandığı terim olarak kabul edilir. Wiggershaus (1994: 5, 186) toplumsal ve teorik materyalizmi karşılamak üzere kullanılan bu terimin Marksizme "materyalist teori" kadar yakın durmadığını belirtse dahi Marcuse (1968: 134-158, orj., 1937) materyalist teori vurgusu yapar; Horkheimer için de 1937'de yazdığı "Geleneksel ve Eleştirel Teori" makalesi, Marx'ın *Kapital* eserinin basımının yetmişinci yıldönümünü kutlama yazısıdır. Horkheimer bu makalede ekonomi politik eleştirinin dayandığı diyalektik mantığı ortaya koyar. Toplumu nesnesi olarak alan "eleştirel" insan etkinliği, Horkheimer'ın (1999: 206) deyişiyle, "saf aklın idealist eleştirisinden ziyade ekonomi politiğin diyalektik eleştirisi"dir ve "diyalektik toplum teorisinin özsel bir boyutuna işaret eder." Eleştirel Teori'nin toplumsal değişim hedefi ve araştırmayı praksise bağlaması, teori ve praksis mesafesini tümüyle kapatmış değildir. Özellikle, 20. yüzyılın maddi koşulları açısından entelektüel ile proletarya arasındaki gerilim göz ardı edilemez (Horkheimer, 1999: 215). Dubiel (1985: 49, 52) 1937'den önce belirtileri görülen ama Horkheimer'ın bu yazısından itibaren radikalleşen görüşü, materyalist sosyal teorinin proleter sınıf bilincinin ötesinde gelişmesinin gerekmesi olarak saptar. Proletaryanın teorinin öznesi olmaktan çıktığı noktada bu rolün, açıkça ifade edilmese de, eleştirel etkinliği yürüten teorisyenlerce üstlenilmiş gibi bir izlenimin doğduğunu ama bunun faşist Almanya bağlamındaki özgül tarihsel-politik oluşumlar bağlamında anlamlı kılınabileceğini söyler. Eleştirel Teori formülasyonunda, politik eylemin yönlendirilmesinde normatif gerekliliği teorinin üstlendiği fikri korunmaktadır. Teori-praksis ilişkisindeki kopukluk –faşist propaganda ve kültür endüstrisi yoluyla kitlelerin kapitalizmle bütünleşmesi– ve teorinin ancak negatif, araçsallaşmanın eleştirisi yoluyla, politik rolünün olabileceği düşüncesi, daha çok 1930'ların son iki yılında ve 1940'lardan itibaren belirginleşmeye başlayacaktır (Dubiel, 1985: 102-103).

1930'ların son birkaç yılı *ZfS*'de estetik tartışmasının kapladığı yer ve aldığı boyut açısından önemli bir ayrım noktasıdır. Benjamin'in "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" ve ona yanıt olarak Ador-

no'nun "Müziğin Fetiş Karakteri ve Dinlemenin Gerilemesi" başlıklı çalışmaları yayımlanır. Böylece, henüz estetik ve politika bağlamında da kalsa, kitle iletişim araçlarına yönelik bir tartışma başlamış olur. Lowenthal teknik yeniden üretim araçlarındaki devrimi nicelikten niteliğe sıçrayış gibi değerlendirir ama belirgin olan niceliktir. Diğer düşünürlerin fotoğraf, film ve müzikle uğraşıları yerine Lowenthal'in asıl ve her zamanki ilgisi yazılı materyaller üzerine olmuştur. Lowenthal'de 1940'larda başlayan değişim, popüler dergileri ve radyo konuşmalarının metinlerini, yani edebiyat eserlerinin yanı sıra, sayıca sınırlı da olsa, iletişim ürünlerini inceleme nesneleri arasına katmasıdır.

Kitle iletişimine yönelme, *ZfS*'nin 8. cildinin 3. sayısından itibaren derginin *Studies in Philosophy and Social Sciences* (*SPSS*) adıyla Amerika'da basılmaya başlaması ve asıl dilinin Almanca olmaktan çıkmasıyla da ilişkilidir. Habermas'a göre dergi miadını doldurmuştur. Habermas, derginin Temmuz 1940 sayısından itibaren İngilizce yayımlanmasını (derginin yayımına son verme kararına kadar toplam dört sayı) derginin amacına bir tür ihanet[9] ve sonun başlangıcı olarak olarak görür. Habermas'ın iddiası şöyledir:

> Dergiyi Amerikalı okurlara yönlendirme kararı, yüzeyde Enstitü'nün ampirik araştırmayla daha yoğun biçimde uğraşması ve orada varolan bilimsel araştırma tarzıyla bütünleşmesi arzusunun ifadesiydi. Paul Lazarsfeld'in çevresindeki radyo araştırma grubu bağlantı noktasını temsil etti; bunun sonucunda, derginin sayılarından biri kitle iletişim problemlerine adandı. Horkheimer'ın aynı sayıdaki 'Notlar'ı çok daha açıklayıcıdır. Notlar yalnızca belli bir acizlik durumunu değil, daha önemlisi, başkaldırı tekniklerinin gizli patlamaları gibi teorik kavramların eleştirel içeriklerini araya sıkıştırma çabasındaki yarı-gönüllülüğü gösterir (Habermas, 1980: 120; 1984: 64).

Habermas, Lowenthal'in dergideki rolünü öne çıkaran yazısında, Horkheimer ve Adorno'nun aydınlanma eleştirisine yönelik eleştirel tavrını açık etmektedir. Habermas'ın (1980: 121) bu tavrını kitle iletişimiyle bağlantılandırması tam da bu alana yönelen Lowenthal'i yargılamış gibi görünse de, hemen ardından onu Marcuse ve Adorno'nun arasında üçüncü yolu, kendisi gibi aklın yolunu, seçen kişi olarak kurtarır.

Lowenthal'in kitle iletişim literatüründe en bilinen çalışması, Lazarsfeld ve Stanton'un derlediği *Radio Research 1942-43*'te "Popüler Dergilerde Biyografiler" başlığıyla yayımlanan, daha sonra "Kitle İdollerinin Zaferi" başlığıyla ün kazanan araştırmasıdır (Lowenthal, 1961: 109-140). Bu araştırmada Lowenthal, ABD'de yüksek tirajlı iki popüler dergi olan *The Saturday Evening Post (SEP)* ve *Collier's*'de yayınlanan biyografileri içerik analizine tabi tutmuştur. İki aşamada düşünülebilecek bu araştırmanın ilk aşamasını, 20. yüzyılın başlarında biyografileri sunulan kişilerle, 1940'ların başında biyografilerine yer

9 Habermas'a (1980: 120) göre, Eleştirel Teori, daha o zamandan –1941'de– mevki kaybetmiş, kendini aklı ve akla duyulan inancı aşındıran bir "aydınlanmanın diyalektiği"ne bırakmıştır.

verilen kişileri, üretim ve tüketim alanlarından gelmelerine göre sınıflandırmak oluşturmaktadır. Analizin sonucunda, dergilerin 20. yüzyılın ilk on beş yılında yer verdikleri biyografi kahramanlarının daha çok politika ve iş hayatından kişiler olduğu, 1941 yılına bakıldığında ise, biyografi sayısının arttığı ve biyografisine yer verilen kişilerin de büyük oranda eğlence sektöründen ya da "tüketim alanları"ndan geldiği ortaya çıkmıştır. Ayrıca, 20. yüzyılın ilk on beş yılında eğlence dünyasından kişiler daha çok ciddi sanatçılar ve yazarlardan seçilirken, 1920'lerde bu kişilerin sayısı yarıya inmiş, 1940-41'de ise neredeyse kaybolmaya yüz tutmuştur. 1940'ların eğlence dünyasının kişileri, daha çok spor ve iletişim alanlarındandır (Lowenthal, 1961: 110-117). Böylece, Lowenthal (1961: 115), ünlü savını geliştirmiştir: Geçmişin kahramanları "üretim idolleri" iken, 1940'lardan itibaren bunların yerini "tüketim idolleri" almıştır.

Araştırmanın ikinci aşamasında Lowenthal, Nisan 1940 ile Mart 1941 arasındaki dönemde yayımlanan *SEP* ve *Collier's*'deki 125 biyografik öyküye niteliksel içerik analizi uygulamıştır. Lowenthal (1961: 118), niteliksel analizde dört kategori kullanmıştır: Sosyolojik boyut, psikolojik boyut, tarihsel boyut ve dil kullanımı. Analizin sonucunda popüler dergi biyografilerinde kahramanların kişisel ilişkilerinin ebeveynleri ile arkadaş ve öğretmenleriyle sınırlandırıldığı, ebeveynlerin daha çok kahramanların soylarının ve atalarının özelliklerini sürdürmesindeki etkililikleri, arkadaşlar ve öğretmenlerin ise, kahramanın kariyerindeki etkililikleri açısından değerlendirildikleri açığa çıkmıştır. Her iki grubun ele alınışı, kahramanın biyolojik ve ulusal/bölgesel geçmişi ile aldığı eğitim tarafından biçimlenen biri olarak sunulmasına, başka bir deyişle pasifliğine katkıda bulunmaktadır (Lowenthal, 1961: 119-120). Tüketim alanının bu kahramanlarının ev ve toplumsal yaşamları da, evinin nitelikleri, hobileri ve yiyecek-içecek tercihleri olarak verilmektedir –öyle ki, örnekler, bir toplumsal ilişkiler çalışmasını adeta bir tüketici araştırmasına çevirecek niteliktedir (Lowenthal, 1961: 122). Popüler biyografilerde kahramanların çalışıp didinerek ulaştıkları yeri anlatan bir başarı öyküleri yoktur, başarı yolunda zorluklar ve kesintiler vardır ama sonunda başarılı olmuşlardır. Böylece, sıradan insanlar için onlara yol gösteren, izleyebilecekleri bir yol kalmaz, başarı kazaen başa gelen irrasyonel bir olaydır. "Sadece olgular"la kurulan öykülerde bu "tarihsiz ruhlar"ın karakter özellikleri de birbirine benzer, onlar bireyselliğe yer bırakmayacak ölçüde normal ve uyumlu "insan robot"lardır (Lowenthal, 1961: 123-129). Kitle idollerinin sunumunda kullanılan dil, üstünlük sıfatlarıyla bezendiği gibi mitik ve tarihsel çağrışımlar da kurulur. Dil kullanımında özellikle dikkat çeken nokta ise, okura seslenme, "sen/siz" hitabıyla okurla kurulan doğrudan bağlantıdır. Lowenthal'in (1961: 133) sözleriyle, "kahramanların sözde-bireyselleştirilmeleri, okurların sözde-bireyselleştirmelerine karşılık gelir" (Lowenthal, 1961: 131, 133-134).

Bu iki aşamalı araştırmada Lowenthal, sadece üretim idollerinden tüketim idollerine geçişi değil, insanların biyografik sunumlarındaki değişimi de göstermiştir. Bu, Lowenthal'e göre iki modern eğilime karşılık gelmektedir. İlkin, şirket kapitalizmi toplumunda girişimci bireylerin yükselmesi saf bir kurmacadan öte bir anlam ifade etmez. İkincisi, burjuva toplumu bir tüketim toplumu haline gelmiştir (Dubiel, 1980: 94).

Lowenthal'in iletişim alanında önemli sayılan bir diğer araştırması, Norbert Guterman'la birlikte yazdığı ve *Önyargı Üzerine Çalışmalar* dizisinin beşinci cildini oluşturan *Aldatmanın Peygamberleri* (*Prophets of Deceit*) kitabıdır. Bu, *otoriterliğin* politik boyutunun özellikle öne çıktığı yapıtlarından biridir. 1940'larda Amerika'daki ajitatörlerin profaşist ve anti-Semitist konuşmalarının metinlerinin içerik analizinden oluşan çalışmanın (Lowenthal ve Guterman, 1987b: 9-177), bildik içerik analiziyle ilgisi yoktur. Nitekim, Adorno, Lowenthal'e 3 Ocak 1949 tarihli mektubunda bu araştırmanın, "içinde niceliksel metodların kendilerinin saçma bir hale gelerek (*ad absurdum*) ilerlediği 'içerik analizi' başlığı altında gelişmekte olan saçmalığa karşı oldukça etkili bir panzehir" olduğunu yazmıştır (Lowenthal, 1989a: 142).

Lowenthal ve Guterman'a göre, ajitatörlerin metinlerinde ekonomik, politik, kültürel ve ahlaki yakınmalar belli duygulara seslenmek üzere kurgulanır: Güvensizlik, bağımlılık, dışlama, kaygı ve hayal kırıklığı. Bu duygular zaten modern yaşamın temel bir koşulunu, "güvensizlik, kaygı ve doyumsuzluğa dayanan rahatsızlığı" (*malaise*) oluştururlar. Ajitasyonun kullanıma soktuğu hoşnutsuzluğu bu şekilde bir "toplumsal rahatsızlık" olarak tanımlamak, araştırmanın doğrudan ölçülmesi mümkün olmayan hipotezidir. Bu hipotez, en azından, ajitasyonun yinelenen özelliklerini değerlendirmede yardımcı olabilecek niteliktedir. Bu özellikler yaygınlık, sözde-kendiliğindenlik, bir dizi yakınma nedenini kullanmadaki esneklik ve nesnel bir koşulu kişisel bir düşmanla ikame etmedir (Lowenthal, 1987b: 24). Ajitatörün yaptığı, rahatsızlığı yaratan durumu kabullenmeleri için okurlarını/dinleyicilerini neredeyse dünyayla paranoyakça bir ilişki kuracak noktaya gelene kadar kandırmaktır (Lowenthal, 1987b: 24-27).

Benzer bir araştırma yapan diğer Enstitü üyesi Adorno'dur. Adorno (2000), *Martin Luther Thomas'ın Radyo Seslenişlerinin Psikolojik Tekniği*'nde Lowenthal'den yardım almıştır. Lowenthal, ayrıca, *Otoriter Kişilik* kitabında Adorno'nun yazdığı bölümlere hem de Horkheimer ve Adorno'nun (1989) *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabının Anti-Semitizm bölümüne katkıda bulunmuştur (Jay, 1985: 102; Rensman, 2003). Lowenthal'in *Aldatmanın Peygamberleri* çalışmasına da Adorno'nun katkıları olmuş, ayrıca Adorno bu çalışmayı 1951'de yazdığı "Freudcu Teori ve Faşist Propagandanın Yapısı" (1991) ve "Anti-Semitizm ve Faşist Propaganda" gibi çeşitli yazılarında anmıştır (Rensman, 2003).

Yukarıda değindiğim Lowenthal'in araştırmaları, "içerik analizi"ne dayan-

makla birlikte hiç de iletişim araştırmalarındaki klasik içerik analizlerine benzemezler. Örneğin *Aldatmanın Peygamberleri*, iletişim alanının tarih yazımlarında ilk evre olarak ayırdedilen dönemin propaganda analizleriyle örtüşürmüş gibi görünmesine rağmen, toplumsal rahatsızlığı anlatan psikanalitik yönelimi yüzünden ölçülemeyecek bir hipoteze sahiptir ki bu hipotezin sacayaklarından birini "kitle kültürü" oluşturmaktadır.

Popüler kültür, sanat ve iletişim

Lowenthal'in 1981'de basılan "Sociology of Literature in Retrospect" yazısı, otobiyografik nitelikte bir değerlendirmedir (Lowenthal, 1987a: 164-182). Burada, Lowenthal'in (1987a: 163) kendi değerlendirmesini "sanat olarak edebiyat" ile "meta olarak popüler edebiyat" ya da "sanat" ve "kitle kültürü" ayrımı üzerinden yapması (Lowenthal, 1961: xii, xvi; 1987a: 167) izlenerek, popüler kültüre ve birçok yerde sorunlu bir biçimde popüler kültürle aynı anlamda kullandığı kitle kültürüne bakışı sunulabilir.

David Gross (1980: 126) Lowenthal'in yöntemini anlamak için önce onun merkezî bir varsayımını anlamak gerektiğini belirtir: "İnsan yaşadığı toplumsal ve kültürel dünyanın merkezindedir." Bu varsayım, Alman *Geisteswissenschaft* geleneğinde de vardır, daha önce değinildiği gibi Dilthey'e kadar gider. Lowenthal bu geleneğe yakından bağlıdır. İnsan öznelliğini koyduğu bir nesneler dünyası yaratır. Bu nesneler, sadece "şeyler" olmanın ötesinde öznel duyguları, değerleri ve anlamları içerirler ama bu da, daha derin düzeyde daha genel toplumsal değerler, tutumlarla biçimlenmiştir. Aynı öznellik sorusunu çağdaş popüler ya da kitle kültürü için sorduğumuzda, Lowenthal için içsel değerleri en uygun biçimde açığa çıkaran kaynaklar gazeteler, romanlar, popüler biyografiler, aile dergileri, kitap eleştirileridir. Bunlar günlük hayatı niteleyen sembolleri, tarzları, varsayımları yakalamak için halihazırda varolan en iyi şifrelerdir. Lowenthal basılı medyanın orta ve alt orta sınıfla birlikte düşünülmesi gerektiğini kabul ettiği için popüler kültürü de orta sınıfın sanatı olarak ele alır. "Kültürde anahtar olan edebiyattır ve modern edebiyatta anahtar olan orta sınıf ethosudur" (Gross, 1980: 127). Lowenthal için popüler kültüre gömülü tutumları açığa çıkarmak üzere kullanılabilecek iki tür materyal vardır: Pazar yönelimli meta ve hakiki sanat yapıtı. Lowenthal (1987a: 165-167), geçmişe dönük yaptığı değerlendirmede, Avrupa edebiyatı mirasına ve güdüp yönlendirilen bir kitle pazarı için meta ve söz üretiminin eleştirisine bağıtlılığının hiç değişmediğini vurgular. Bunun anlamı, sanat ile tüketim mallarının birbirinden tümüyle ayrı tutulması gerektiğidir. Bu ayrımı mutlaklaştırmayan Lowenthal (1987a: 167), sanat tüketiminin de kitle kültürüne girdiğini kabul eder. Tüketim için üretilen ürünlerin de, nadir olmakla birlikte, halk sanatı (*folk art*) alanına geçebildiğini kabul eder ancak bunları marjinal durumlar olarak niteleyerek sa-

nat-kitle kültürü ayrımının korunmasında ısrar eder. Lowenthal'e göre, (1987a: 168) "sanat öğretir, kitle kültürü öğrenilir; böylece, sanatın sosyolojik analizinin ihtiyatlı, olana ek yapacak nitelikte ve seçici olması gerekirken, kitle kültürünün sosyolojik analizi, tersine, kapsayıcı olmalıdır çünkü ürünleri bireyin bütünüyle yönetilen bir topluma teslim olması sürecinin belirtilerinden ve fenomenlerinden daha fazlası değildir."

Ancak, Gross'un (1980: 127) dikkat çektiği gibi, Lowenthal böyle bir ayrımda ısrar etmesine rağmen, araştırmalarını çoğunda sanat yapıtlarına odaklanarak metodolojik bir problemden kaçınmış olur. Farkında olduğu ama ayrıntısına girmediği mesele şudur: Kitle kültürü ürünlerinin üreticileri medya sahipleri, medya yöneticileri ve diğer çalışanlar olduğundan, öznel içerikler nasıl analiz edilecektir? Kültürel meta üreticileriyle halk arasında bir uyum olmadıkça bu soru bir problem olmayı sürdürecektir.

Lowenthal'in popüler kültür incelemesine en önemli katkısı, sunduğu tarihsel perspektif olmuştur. Lowenthal (1961: 14-108; 1984: 153-165) sanat ve popüler kültür tartışmasını tarihsel bağlamda ele almış, ayrıca bu bağlamda 18. ve 19. yüzyıllar İngiltere'sini örnek olarak incelemiştir.

Lowenthal'e göre, yüksek ve düşük sanat ilişkisinin ortaya çıkması, 16. ve 17. yüzyıllarda, Avrupa ülkelerinin çoğunda tarımsal üretim tarzının kentteki üretim biçimleriyle tamamlandığı dönemle başlatılabilir. Burjuva yaşam ve düşünce biçimlerinin başlangıcıyla, sanatın rolüne, daha doğrusu, sanatın da önemli bir parçası olduğu boş zamanın rolüne ilişkin belirsiz bir felsefe de gelişmeye başlamıştır. Lowenthal bu gelişmeyi, Montaigne ve Pascal üzerinden gösterir. Modern insanın baskılardan ve yalnızlık korkusundan uzaklaşmasında eğlence, Montaigne'e göre, bir gereksinimdir. Hatta Montaigne, tinsel, toplumsal ve ekonomik güvensizlik yüzünden insanın acı çekmekten uzaklaşması, kaçması ihtiyacını dillendirmiştir Bu kaçış farklı materyaller ve etkinliklere yönelik olmalıdır. Halk sanatındaki dürüstlük ve kendiliğindenlikte bir güzellik bulan Montaigne, bunu yüksek sanat biçimleri kadar değerli görür. Eleştirdiği ise, halk sanatını eleştirip büyük sanatçılara da katılamayan aradaki alelade yapıtları üretenlerdir ve Lowenthal'e (1961: 16) göre bu arada kalanlar, kitle iletişim araçlarının habercileridir. Montaigne karşısında Pascal, eğlencenin tehlikelerine dikkat çeker ve bunun kalıcı mutsuzluk getireceğini söyler. İnsan iç yolculuğa çıkmalı ve tinsel gelişime odaklanmalıdır. Pascal'a göre sanat dahil bütün eğlence biçimleri –ki en tehlikelisi tiyatrodur– ahlaka bir tehdit oluşturur (Lowenthal, 1961: 17).

Lowenthal, 18. yüzyıl İngilteresi'nde, burjuva yaşam biçimleri ve ideolojisinin hızlı ve güçlü biçimde geliştiğini düşünür. Günümüzde popüler olan türlerin, örneğin, aşk kitapları, arkadaş kazanma yolları kitaplarının o dönemde mevcut olduğunu, bir eğlence literatürünün oluştuğunu söyler. Nihai olarak pazar yönelimli bir kitle kültürünün fenomenleri o dönemde oluşmuştur. Hat-

ta Lowenthal sanat ve kitle kültürü arasındaki karşıtlığın kökeninin kesin tarihini de *Spectator* ve *Tatler*, Addison ve Steele'in dergileriyle başlatır. Ancak, kitlelerin o dönemde birkaç kültürel metropoldeki belli burjuva katmanlarından oluştuğu konusunda da uyarıda bulunur (Dubiel, 1980: 90). İngiltere'nin bir başka dikkat çekici yönü popüler sanat eleştirisinin, 19. yüzyılda estetik temelde değil toplumsal güçlere odaklanarak yürütülmüş olmasıdır. Sanat yerine bir bütün olarak kültürle ilgilenme, toplumsal baskıların kurumsallaşmasına odaklanma, uymacılık tehdidini özellikle vurgulama ve izlerkitlenin tutumunu toplumsal baskıların doğal sonucu olarak değerlendirme İngiliz eleştirisinin ayırdedici özellikleridir (Lowenthal, 1961: 29).

Lowenthal (1984: 291-301) 1967'de yayımlanan "popüler kültür"ü bir beşeri ve sosyal bilimler kavramı olarak yorumladığı kısa yazısında, sorunu "iletişim" kavramı üzerinden ortaya koyar. Sosyal bilimcilerle beşeri bilimciler arasında diyaloğun gerçekleşmemesinde iletişimin sadece kitle iletişim araçlarıyla iletişim olarak ele alınmasının payı vardır. Oysa, bizzat iletişim –komünikasyon– sözcüğünün kendisi insan/beşer içerir, bir komünyonu, bir deneyim paylaşımını gerektirir. Platon'un *Diyaloglar*'ından (*Phaedrus* diyaloğunun sonu) diyalog içinde diyaloğu, iletişimin ancak paylaşılan deneyim olarak varolduğunu çıkarsayan Lowenthal (1984: 295) bellek, iletişim ve felsefe gibi kavramların hakiki deneyime gönderme yaptığını söyler. Lowenthal'e göre (1984: 296-298), dilin araçsalcı kavrayışının ideali dilin teknolojik bir ürün gibi hız ve kesinlik aracı olmasıdır ve bu kavrayış, dilin bizim sınırlılıklarımızı da yansıtması gerektiğini gözden kaçırır. Oysa, insan iletişimi durağan, küçük sestir ya da sessizliktir ya da muğlaklıktır. Bugün insanın iletişim vicdanını hayatta tutan iletişimsizliğin iletişimini gerçekleştirebilen sanatçılardır, örneğin James Joyce'tur. Böylece, Lowenthal Adorno'nun sanatın gitgide daha fazla savunmacı bir konuma itildiğine ilişkin konumunu paylaşır. Esoterik iletişim tekniğini de sanatçının içsel tutarlılığını koruma aracı olarak görür. Lowenthal'in bu geç dönem yazısı, sadece Adorno'nun değil, son döneminde görüşlerinin merkezi özerk sanatın değilleme kapasitesine kayan Marcuse'nin de (Wolin, 2003: 45) görüşlerini paylaşan bir iletişim ve sanat kavrayışı içindedir.

Sanata ilişkin görüşünü kendisi de Marcuse ve Adorno arasında konumlandırır (Lowenthal, 1987a; Dubiel, 1980: 89) ve "sanat toplumsal olarak kurtarılmamış olanın, gerilimin mesajıdır. Sanat toplumsal mutsuzluğa yönelik yapısal protestonun büyük reservuarıdır ki toplumsal mutluluğun parlaması olasılığı içerir," der. Lowenthal'e göre, bu anlamda en iyi yapıtlar, konformist bir çerçevede olmayan, romantizm, Shakespeare'in birçok eseri, Racine, geç İbsen ve Cervantes'in eserleridir. Lowenthal'in anlayışında, büyük eserlerdeki küçük marjinal karakterler genellikle ütopyan protestonun, kurtuluş/kefaret arayışının taşıyıcıları haline gelirler. Lowenthal, ayrıca, Kafka, Joyce, Proust'un anlaşılmazlıklarını onların amacı olarak görür ve onaylar. Ancak Ador-

no'ya yaklaşan bu anlayışına rağmen Lowenthal (1987a; Dubiel, 1980: 91), avangard üzerine yazma konusuna kayıt düşer. Toplumsal bağlamların bilgisi için neyin anlamlı olacağını henüz bilemediğimiz için avangard edebiyat incelemesine gerek olmadığını düşünür. Bu bir tarihçinin kaydıdır –günümüz popüler kültürü ve iletişiminin ayrıntılı incelemesini de gelecek nesillere bırakmış olabilir.

Sonuç

Leo Lowenthal'in (1987a: 60) 1970'lerde Dubiel'le yaptığı bir söyleşide, Enstitü'nün dergisi *ZfS*'nin formatı dolayımıyla yaptığı Eleştirel Teori tanımı şöyledir: "Hiçbir zaman bir sistem olma iddiası taşımadan bütün kültürel fenomenlere yönelik ortak, eleştirel, temel bir tutumdur, bir perspektiftir." Lowenthal (1987a: 64), Marksizmden hiçbir zaman uzaklaşılmadığını, hatta "Eleştirel Teori'nin değişen tarihsel koşullar altında Marksist kategorileri artık mekanik biçimde kabul etmeyen ilerlemeci (*progressive*) bir Marksizm biçimi olduğu"nu söyler. Temel Marksist temalardan hiçbir zaman vazgeçilmemiş, sadece çeşitli ekonomik kategoriler ve yanlışlığı kanıtlanan öndeyiler terk edilmiştir –ki "bu tümüyle Marx'ın ruhuna uygundur. Marx her zaman eğilimlere ve karşıt eğilimlere gönderme yapmıştır" (Lowenthal, 1987a: 64). Eleştirel Teori'nin ilgisi Marksist geleneğin ihmal ettiği kültürel alana, psikolojiye, iletişime yönelmiştir. Bu ilginin temel figürlerinden biri Leo Lowenthal olmuştur.

KAYNAKÇA

Adorno, T. W. (1977) "The Actuality of Philosophy," *Telos* 31, Spring

— (1991) *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*. Ed., J. M. Bernstein. London: Routledge.

— (2000) *The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Arato, A. ve E. Gebhardt, (ed.) (1985) *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum.

Benjamin, W. (1993) "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" *Pasajlar*. çev., A. Cemal. İstanbul: YKY, s. 46-76.

Buck-Morss, S. (1977) *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press.

Dubiel, H. (1980) "Interview with Leo Lowenthal." çev., D. J. Parent. Tribute to Lowenthal. *Telos* 45, Güz, 1980, 82-96.

— (1985, orij. 1977) *Theory and Politics. Studies in the Development of Critical Theory*. çev., B. Gregg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Gross, D. (1980) "Lowenthal, Adorno, Barthes: Three Perspectives on Popular Culture." Tribute to Lowenthal. *Telos* 45, Güz, 1980, 122-140.

Habermas, J. (1980) "The Inimitable Zeitschrift fur Sozialforschung: How Horkheimer Took Advantage of a Historically Oppressive Hour." çev., D. J. Parent. Tribute to Lowenthal. *Telos* 45, Güz, 1980, 114-121.

— (1984) "The Frankfurt School in New York," *Foundations of the Frankfurt School of Social Research*. (ed.), J. Marcus ve Z. Tar. NJ: Transaction Inc., 55-65.

Horkheimer, M. (1989) "The State of Contemporary Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research," çev., P. Wagner. *Critical Theory and Society: A Reader*. (ed.), S. E. Bronner ve D. M. Kellner. New York ve Londra: Routledge, 25-36.

— (1999) *Critical Theory: Selected Essays*. çev., M. J. O'Connell. New York: Continuum. (Türkçesi: *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*. çev. M. Tüzel. İstanbul: YKY, 2005.)

Horkheimer, M. ve T. W. Adorno (1989) *Dialectic of Enlightenment*. Çev., J. Cumming. New York: Continuum. (Türkçesi iki cilt halinde: *Aydınlanmanın Diyalektiği. Felsefi Fragmanlar I* ve *II*. çev., O. Özügül. İstanbul: Kabalcı, 1995 ve 1996)

Jay, M. (1996 –2. basım, orij. 1973) *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Berkeley: University of California Press. (Türkçesi: 1989, *Diyalektik İmgelem*. çev., Ü. Oskay. İstanbul: Ara.)

— (1980) "Introduction." Tribute to Lowenthal. *Telos* 45, Güz, 1980, 77-81.

— (1985) *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*. New York: Columbia University Press.

Kejanlıoğlu, D. B. (2005) *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya*. Ankara: Bilim ve Sanat.

Kracauer, S. (1998) *The Salaried Masses. Duty and Distraction in Weimar Germany*. çev., Q. Hoare. London & New York: Verso.

Lowenthal, L. (1961) *Literature, Popular Culture, and Society*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc.

— (1980) "Conrad Ferdinand Meyer: An Apologia of the Upper Middle Class." çev., B. Byg. Tribute to Lowenthal. *Telos* 45, Güz, 1980, 97-113.

— (1984) *Literature and Mass Culture*. New Brunswick, NJ: Transaction, Inc.

— (1985) "Knut Hamsun," içinde A. Arato ve E. Gebhardt, eds. *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum, 319-345. (Türkçesi: çev., Ü. Oskay. *Varlık*, sayı 1075 ve 1076, Nisan ve Mayıs 1997)

— (1987a) *An Unmastered Past: The Autobiographical Reflections of Leo Lowenthal*. Ed., M. Jay. Berkeley: University of California Press.

— (1987b) *False Prophets*. New Brunswick, NJ: Transaction, Inc.

— (1989a) *Critical Theory and Frankfurt Theorists: Lectures, Correspondence, Conversations*. New Brunswick, NJ: Transaction, Inc.

— (1989b) "On Sociology of Literature." *Critical Theory and Society: A Reader*. Der., S. E. Bronner ve D. M. Kellner. New York ve Londra: Routledge.

— (2005) "Edebiyat Sosyolojisi Üzerine." çev., E. Barış Aksoy. *Pasaj*, no. 2, Eylül-Aralık, s. 217-229.

Marcuse, H. (1968) *Negations: Essays in Critical Theory*. çev., J. J. Shapiro. Boston: Beacon Press.

Rensmann, L. (2003) "Deconstructing the Politics of Resentmant: Leo Lowenthal and the Origins of Social Research on Authoritarianism and Right-Wing Populism," "The Legacy of Leo Lowenthal" (Leo Lowenthal'in Mirası) Konferansında sunulan tebliğ, Institute for European Studies, University of California, Berkeley, Nisan 11-12.

Sayre, R. (1980) "Lowenthal, Goldmann and the Sociology of Literature." Tribute to Lowenthal. *Telos* 45, Güz, 1980, 150-160.

Wiggershaus, R. (1994, orij. 1986) *The Frankfurt School. Its History, Theories and Political Significance*. çev., M. Robertson. Cambridge: Polity Press.

Wolin, R. (2003) "The Lion in Winter: Leo Lowenthal and the Integrity of the Intellectual," *Kültür ve İletişim/Culture and Communication* 6(2): 29-52.

Eleştirel Teori'de bir özgürleşme aracı olarak sanat

*Gaye İlhan Demirkol**

Son üç yüz senede sanatın kaderini çoklukla Aydınlanma belirledi. Aydınlanma akılcılığı aklı tutkudan, gerçeği kurgudan, nesnel bilgiyi öznel tecrübeden ayırıp kendi egemenlik alanını yaratırken, sanatı da akılcılığın küçümsediği duygu ve deneyimlerin ifadesi olarak görüp ikinci plana itti. Aydınlanma düşünürleri sanatla ilgilendikleri zaman da, onu kitleleri eğitmek için bir araç olarak gördüler. Bir tek 19. yüzyıl Romantizmi sanatı bir araç değil, kendi içinde bir amaç olarak kucakladı ama yine de sanatla akıl arasındaki bu ikiliğin üstesinden gelemedi (Buck-Morss, 1977: 122). Bu ikiliğin belirleyici bir şekilde Frankfurt Okulu'yla yıkıldığını söyleyebiliriz. Eleştirel Teori ile beraber estetik deneyim diyalektik ve materyalist bir algılama formu olarak değer kazandı.

Marksizm sanatı bir siyasi propaganda aracı olarak gördüğü noktada diğer Aydınlanma öğretilerinden farklı değildir. Bu sebepten ortodoks Marksizme eleştirel yaklaşsa da, Marksizme genel hatlarıyla sadık kalan Frankfurt Okulu'nun sanata yönelmesini açıklamak gerekiyor. Marcuse "Estetik Boyut" isimli denemesinde kendi estetik anlayışını Marksizme karşı konumlandırken, Marksist estetik anlayışı içinde karşı çıktığı savları da özetler. Buna göre Marksizm sanatı üretim ilişkileri ile olan bağı çerçevesinde değerlendirir: "Biricik, asıl, gerçek, ilerici sanat yükselen sınıfın sanatıdır" (Marcuse, 1997: 15).[1] Bu bakış açısından hareketle Marksizmde gerçek sanatın politik işlevi bu yükselen sınıfın bilincini temsil etmek iken, sanatçının görevi de bu sınıfın çıkarlarını ve gereksinimlerini anlatmaktır. Frankfurt Okulu bu görüşe karşı çıkar. Sanat, top-

(*) Yale Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü.

1 Bu eser ve Benjamin'in *Pasajlar* yapıtı dışında makalede geçen bütün alıntıların çevirisi yazara aittir.

lumsal üretim ilişkileri tarafından belirlenmez. Tam tersine sanat, bu toplumsal ilişkilerden bağımsız olarak, hem bu ilişkilere başkaldırma hem de onları aşma potansiyelini taşır. Sanatın politik değeri, bir toplumsal sınıfın çıkarlarını temsil etme başarısından araçsal bir biçimde ortaya çıkmaz, sanatın kendinden, estetik biçiminden kaynaklanır. Marcuse'ye göre sanat düzenin karşısında köktenci bir değişimi temsil ediyorsa, özgürlükçü ve başkaldırıcıysa devrimci olabilir. Bu devrimci karakter sanat yapıtında açıkça ya da üstü kapalı olarak kendini gösterebilir. Bu yüzden sadece Brecht'in oyunları değil, Kafka'nın ve Beckett'in öyküleri de devrimci bir nitelik taşır. Ayrıca sanatın her dalı özgürleştirici bir deneyimin nesnesi olabilir. Örneğin Marcuse yazın alanından sözederken, Adorno yazılarında öncelikle müziğe yönelir. Benjamin'in teknolojik ilerlemenin olanakları üzerine gözlemleriyle yeni sanat dalları tartışmaya katılır. Ortak nokta Marksizmin sanatı bir ideoloji olarak ele almasına karşı çıkmaktır.

Bu makale sanatın Frankfurt Okulu düşüncesinde, özellikle Theodor Adorno ve Walter Benjamin'in yazılarında öne çıkan rolünü inceler. Hiç kuşkusuz bu iki düşünürü ele almamızın sebebi sadece Frankfurt Okulu'nun en tanınmış temsilcileri arasında yer almaları ya da sanata yazılarında önemli bir yer vermiş olmaları değil. Aynı zamanda Benjamin'le Adorno yıllar boyunca dostluklarını sürdürmüş ve bu süre içinde birbirlerinin düşünce sistemini derinden etkilemişlerdir. Adorno ve Benjamin'in özellikle sanat üzerine yazıları neredeyse karşılıklı bir konuşma içinde yazılmıştır. Bu yazılar aracılığıyla Frankfurt Okulu'nun sadece ortak felsefi varsayımları ve yöntem bilimini incelemek değil anlaşmazlık noktalarını saptamak da mümkün olabilir. Öncelikle aşağıda göreceğimiz gibi, Adorno da Benjamin de Hegelci felsefenin temellerinden biri olan ilerleme fikrini reddederler. Ayrıca Adorno ve Benjamin Marksizmi ideolojik bir öğreti değil, bir yöntem olarak benimserler. Marksizmin özü toplumsal eleştiridir. Birinci Dünya Savaşı sonrasının Avrupa toplumunda Adorno ve Benjamin'e göre, bu eleştirel bakış açısı proletaryanın hala özgürleşmenin öznesi olup olamayacağını, özgürleşme için ne çeşit bir deneyim gerektiğini sorgulamalıdır. Aklın bizi felakete sürüklediği bu noktada estetik deneyim, "özne ve nesnenin, fikir ve doğanın, akıl ve cinsel deneyimin ayrılmaz bir şekilde ama hiçbiri diğerine baskın çıkmayacak şekilde içiçe geçtiği doğasıyla" özgürleşme yolunda diğer algılama biçimlerinden daha etkilidir (Buck-Morss, 1977: 123). Böylece Adorno ve Benjamin sanatın özgürleştirici potansiyeli konusunda birleşirler, yalnız teknolojik ilerlemenin sanat üzerindeki etkilerini farklı değerlendirirler. Adorno ile Benjamin'in ileride çözülecek olan bu anlaşmazlıklarını ve bunun altında yatan felsefi duruşlarını incelemeye ilerleme kavramından başlayalım.

Benjamin'in ilerleme anlayışı

"Tarih Kavramı Üzerine" Walter Benjamin'in son yapıtıdır.[2] Benjamin'in ölümünden kısa bir süre önce kaleme aldığı bu tezler, düşünürün hayatı boyunca bir araya getirmeye çalıştığı iki düşünce akımı, tarihsel maddecilik ve Yahudi mesih inancı üzerine son gözlemlerini içerir.[3] Bu tezlerde iki güçlü imge öne çıkar: "yıkıntıları birbiri üzerine yığan bir felaket" olarak tasvir edilen ilerleme ve "tarihin sürekliliğini parçalayabilecek güçte" bir kırılma. Birbirine örülü bu iki imge Benjamin'in tezinin ana eksenini oluşturur.

Benjamin ilerleme kavramını Paul Klee'nin ünlü tablosu *Angelus Novus*'a gönderme yaparak anlatır:[4]

> Bir melek betimlenmiştir bu resimde; meleğin görünüşü sanki bakışlarını dikmiş olduğu bir şeyden uzaklaşmak ister gibidir. Gözleri, ağzı ve kanatları açılmıştır. Tarihin meleği de böyle gözükmelidir. Yüzünü geçmişe çevirmiştir. Bizim bir olaylar zinciri gördüğümüz noktada, o tek bir felaket görür, yıkıntıları birbiri üstüne yığıp onun ayakları dibine fırlatan bir felaket. Melek, büyük bir olasılıkla orada kalmak, ölüleri diriltmek, parçalanmış olanı yeniden bir araya getirmek ister. Ama cennetten esen bir fırtına kanatlarına dolanmıştır ve bu fırtına öylesine güçlüdür ki, melek artık kanatlarını kapayamaz. Fırtına onu sürekli olarak sırtını dönmüş olduğu geleceğe doğru sürükler; önündeki yıkıntı yığını ise göğe doğru yükselmektedir. Bizim ilerleme diye adlandırdığımız, işte bu fırtınadır (Benjamin, 1991: 42).

---

2 İkinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde Benjamin 1933'ten beri Paris'te yaşamakta ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nden aldığı maddi destekle "Pasajlar" projesi üzerinde çalışmaktaydı. Bir sene evvel Avrupa'dan ayrılıp New York'a yerleşen ve o zamandan beri mektuplarında Benjamin'e ısrarla hemen Avrupa'yı terk edip Amerika'ya gelmesini telkin eden Adorno'nun uyarılarına rağmen Benjamin Pasifik Okyanusu'nun diğer kıyısına taşınmayı ciddi olarak düşünmemişti. Benjamin ve onun gibi iyimserler durumun vehametini ancak Almanya Polonya'yı işgal ettiğinde kavrayabildiler. Fransa'da göçmenlerin, özellikle de Fransızlar tarafından ayrım yapmaksızın Hitler yanlısı olarak görülen Alman aydınlarının durumu iyice güçleşti. Benjamin Nevers'te bir çalışma kampına gönderildi ve burada üç ay kaldıktan sonra Paris'e geri döndü. 1940 Mayısı'nda Almanya batı cephesini açıp Paris'e doğru saldırıya geçince Benjamin de binlerce kişi gibi Paris'ten kaçtı. Güney Fransa'da bir süre kaldıktan sonra 26 Eylül 1940 günü bir grup sığınmacıyla beraber gizlice İspanya'ya geçti. Grup sınırı geçerken bir sorunla karşılaşmadı ama İspanya'nın liman kenti Port Bou'ya vardıklarında ellerindeki transit vizelerinin hükümetin emriyle aniden geçersiz kılındığını öğrendiler. Benjamin aynı gece umutsuzluk içinde, büyük ihtimalle yüksek dozda morfin alarak yaşamına son verdi. Benjamin'in hayatıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Brodersen, 1996.

3 Bu iki düşünce akımının Benjamin'ın yaşamındaki temsilcileri Gershom Scholem ve Theodor Adorno'ydu ama Benjamin yazıları iki düşünürü de tatmin etmiyordu. Örneğin Benjamin'in "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" makalesinin maruz kaldığı eleştiriler için bkz. Buck-Morss, 1977: 148-149. Habermas'a göre Benjamin bu sentezi başarıyla gerçekleştiremedi "çünkü Benjamin'in içindeki tanrıbilimci, Mesihçi deneyim teorisini tarihsel maddeciliğin hizmetinde kullanma fikrini kabul edemedi." Habermas, 1979: 51.

4 Benjamin bu tabloyu 1921 yılında Münih'te edindi ve hayatı boyunca elden çıkarmadı. Scholem'e göre Benjamin İspanya'da bir otel odasında intihar ettiğinde bu tablo bir el yazmasıyla beraber eşyalarının arasında bulunuyordu. Bkz. Scholem, 1976: 210. Bu el yazması büyük ihtimalle "Tarih Kavramı Üzerine" idi. Brodersen, 1996: 261.

Benjamin bu benzetmeyle ilerlemeyi vahşi ve acımasız bir felaket olarak betimler. Bu önlenmesi imkânsız afetin yönü daima geleceği gösterir. İlerlemenin kudreti öyle heybetlidir ki bizi tarihsel gelişmenin kaçınılmazlığına inandırır. Bunu yaparken de geçmişte var olmuş bütün olayları doğal bir sürecin sonucuymuş gibi gösterir. Bu ilerleme kavramı sayesinde alternatif bir tarih akışı düşünülemez, hatta faşizmin "tarihsel bir kural" olduğunu iddia etmek mümkün olabilir.[5]

Benjamin'in bu gözleminin iki önemli sonucu olduğunu söyleyebiliriz. İlk olarak bu betimleme hiç süphesiz ki tarihsel maddecilik için bir dönüm noktası olmuştur. Ortodoks Marxist düşünceye göre devrimin önündeki en büyük engel "gerçekliğin tarihsel olarak üretilmiş bir kavramdan ziyade ikincil doğa gibi görünmesini sağlayan şeyleştirmeydi" (Buck-Morss, 1977: 60). Bu sebepten devrimin gercekleşmesi için öncelikle gerçeklik görünüşünün altüst edilmesi gerekmekteydi. Benjamin ilerlemenin doğasına ilişkin bu saptamasıyla eleştirinin merkezine ilerleme fikrini koymuş oldu. Bundan böyle özgürleşme için öncelikle ilerleme kavramını çözümlemek gerekecekti. Adorno ve Horkheimer da daha sonra *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde aynı bakış açısını kullanarak ilerlemenin öteki yüzünü incelediler (*A.g.y.*). İkinci sonuç politikayla doğrudan ilgilidir. Eleştirinin odak noktasının şeyleştirmeden ilerleme kavramına dönmesi sosyal demokrat kuramı da eleştiriye maruz bıraktı çünkü Benjamin'e göre sosyal demokratlar da ilerlemeyi sonu gelmez, engellenemez bir hareket olarak görme eğilimindeydiler. Benjamin için "bu politikacıların ilerlemeye olan körü körüne inançları," "kendi kitle temellerine duydukları güven" ve "kendilerini tam bir köle tutumuyla, denetlenmesi olanaksız bir aygıtın dişlilerine dönüştürmeleri" aynı olgunun üç farklı yönünü oluşturmaktaydı (Benjamin, 1991: 42-43). Bu bakış açısı da sosyal demokrasiyi konformizme sürükleyerek faşizmin önünü açmaktaydı.

Benjamin'in ilerlemeyi önüne geçilemez, engellenemez olarak tarif ettiği için totaliter bulduğu bu anlayışın bir başka yönü de "bağdaşık ve boş" bir zaman kavramıyla desteklenmesidir (*A.g.y.*: 45). Bu bağdaşık ve boş zamanın içinden ilerleme "kendiliğinden gelişen, düz ya da sarmal bir yörüngeyi izleyen aslında engellenemez bir hareket" olarak akıp geçer (*A.g.y.*). Başka bir deyişle ilerlemeyi geleceğe dönük, önlenemez bir hareket olarak düşünmek ancak zamanın bağdaşık ve boş zaman olarak tasarlanmasıyla mümkün olur.

Benjamin'e göre tarihin bu gidişatını duraklatmak gerekir. Bunun için öncelikle geçmişi "gerçekte nasıl olduysa, öyle" dile getirme yanılgısından uzaklaşmak gerekir. Çünkü yazılı tarih kendini galip gelenle özdeşleştirip onun hikâ-

5 Benjamin bunu faşizmin bir şansı olarak değerlendirir. Faşizme karşı olanlar bile onu tarihsel bir kural saymaya devam ettikleri sürece faşizme karşı kavgada güçlü bir pozisyon yakalamak mümkün olmayacaktır. Faşizme karşı duruş ancak ilerleme ile özdeşleşen bir tarih kavramından uzaklaşarak mümkün olabilir.

yesini anlatır. Oysa tarihin gerçek yüzü başkadır: "Kültür alanında hiçbir belge yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi niteliğini taşımasın" (*A.g.y.*: 41). "Geçmişi tarihsel olarak dile getirmek," Benjamin'e göre ancak ezilenlerin tarihini anlatarak mümkün olur. Bunun içinde tarihsel maddecinin tarihin akışını parçalaması, "Mesihçi bir tutumla durağan kılması" gerekir:

> Düşünme eyleminin çerçevesinde yalnızca düşüncelerin akışı değil, durdurulması da vardır. Düşünme eylemi, gerilimlere doymuş bir konumda ansızın mola verdiğinde, bu konuma bir şok uygulamış olur ve bu sayede o konum, bir monad niteliğiyle belirginleşir. Tarihsel maddeci, tarihi bir konuya, o konu ancak karşısına bir monad olarak çıktığı noktada yaklaşır. Bu yapı içerisinde, olayın Mesihçi bir tutumla durağan kılınmasının göstergesini saptar; başka deyişle, ezilen bir geçmiş adına sürdürülen kavga açısından devrimci bir fırsat görür. Bu fırsattan, belli bir dönemi tarihin bağdaşık akışından koparmak için yararlanır; böylece, dönemden belli bir yaşamı, bir yaşam boyunca oluşturulmuş yapıtların tümü arasından belli bir yapıtı koparıp almış olur. Yöntemin ürünü, yapıt içersinde bütün bir yaşam boyunca yaratılanların, bunlar içersinde belli bir çağın ve çağ içersinde de tarihin tüm akışının korunmasıdır (*A.g.y.*: 47).

İşte bu zaman kavramı Benjamin'in düşüncesinde hem eleştirinin hem de özgürleşme olasılığının kaynağını oluşturur: "Tarih, yerini bağdaşık ve boş zamanın değil, şimdiki zamanın (*Jetztzeit*) oluşturduğu bir kurgulamanın nesnesidir" (*A.g.y.*: 45).[6] Benjamin'e göre tarihin doğası bağdaşık ve üniter değil parçalanmıştır. Yine de tarihin her bir ânı –içinde yaşadığımız da dahil olmak üzere– geçmiş parçalarla özel bir ilişki içinde bulunur, bir "takımyıldız" (*Konstellation*) oluşturur.[7] Tarihçi bu ilişkiyi görmezden gelip "olaylar dizisini bir tesbih gibi parmaklarının arasından kaydırmaya" devam ettiği sürece tarihin akışını bağdaşık ve boş zamanın içinde bir ilerleme olarak anlatmaya devam eder (*A.g.y.*: 48). Oysa şimdiki zaman içinde tarihsel maddeci geçmişi kısacık bir an için de olsa kayda geçtiği gibi değil, gerçekliği içinde anlayabilir. Ancak ve ancak içinde tarihsel zamanın kristalleştiği *Jetztzeit*'ta geçmişin yaşanmış tecrübelerini yakalamamız, geçmişimize bütünlüğü içinde sahip çıkıp onu kurtarmamız mümkün olur.

Özgürleşmenin temeli olarak geçmişi kurtarma ve bu kurtarmanın tarihin devamlılığını parçalayarak gerçekleşmesi kavramları modern mesih inancının Benjamin'in düşün dünyası üzerindeki etkisini gösterir.[8] Rabinbach'a göre bu inanç geleneğinin dört niteliği vardır: eski haline döndürücü, ütopyacı, kıya-

---

6 "Jetztzeit" Benjamin'in türettiği bir terim olduğu ve şimdiki zamandan daha yüklü bir anlam taşıdığı için makalenin devamında zaman zaman *Jetztzeit* şeklinde Almanca aslı kullanılmıştır.

7 Bu terim Türkçe çeviride yer almıyor.

8 Benjamin Yahudi mistisizmiyle Gershom Scholem sayesinde tanıştı. Scholem'in eski ve unutulmak üzere olan Kabbalah öğretisi üzerinde çalışmaya başladığı yıllarda tanışan bu iki arkadaş, dostluklarını Benjamin'in ölümüne kadar sürdürdüler. Scholem, 1976: 173.

metçi ve ahlaki olarak kararsız (Rabinbach, 1985: 84-87). Mesih inancının eski haline döndürücü niteliği, ideal olanın geçmişte var olduğunu tespit ederken aynı zamanda bu geçmişin gelecek için bir model olduğunu vurgular. Yalnız bu modeli yeniden hayata geçirebilmek için geçmişte kalanı uyandırıp harekete geçirecek bilgiye gereksinim vardır. Bu sebepten modern mesih inancında bilgi gücün değil özgürleşmenin bir aracıdır. Mesih inancının ütopyacı yanı daha önce varolmamış yepyeni bir dünya tasarlar. Yani bu dünyaya tarihsel gelişmenin normal akışı içinde varılamaz. "Kurtuluş," bu görüşe göre, "ya *tarihin sonu* ya da tarih içinde bir olay olarak gerçekleşir, ama asla tarihin bir sonucu olarak gerçekleşmez" (*A.g.y.*: 85). Kıyametçi nitelik kendini tarihsel içkinliğe karşı tutumda ve kurtuluşun eski düzenin tümden yadsıması olarak tasarlanmasında gösterir. Buradan anlaşılacağı üzere Benjamin'in *Jetztzeit*'a odaklanmasında Kabbalah'ın kuvvetli etkisi sezilebilir. Benjamin'e göre ancak şimdiki zaman içinde tarihin akışı başka nasıl olabilirdi diye düşünebilir. Kurtuluş olasılığı ancak geçmişin bir bütün olarak yakalanabildiği şimdiki zamanda gerçekleşir.

Gershom Scholem de Benjamin'in yazılarında bu eğilimi gözlemler:

> [Benjamin'in yazılarında] Yahudi kıyametçi öğretisinin laikleşmiş hali açıkça görülebilir ve kökenini saklamaz. Benjamin'in erken ve geç dönem yazılarını birleştiren imge Talmud'da geçen, her an hiçlikten yeniden yaratılıp Tanrı'nın önünde seslerini yükselttikten sonra yokolup tekrar hiçliğe dönen melekler imgesidir... Yalnız bu melekler –ki bunların bir tanesini [Benjamin] sahip olduğu ve çok sevdiği Paul Klee'nin Angelus Novus tablosunda bulmuştu– sadece yargı değil yıkım meleği özelliklerini de taşırlar. Onların "hızla zayıflayan sesleri" tarih içindeki kıyamet bekleyişini de ilan eder – [Benjamin] için önemli olan buydu (Scholem, 1976: 195).

Eğer Benjamin'de kurtuluşun gerçekleşmesi zamanın kırıntılarının yakalanmasına bağlı ise, devrimin gerçekleşmesi aslında ne kadar olasıdır? Bu noktada Benjamin'in yazılarında mesih inancının dördüncü niteliği olan kararsızlığı gözlemleriz. Bu kararsızlık, gelecek hakkında güçlü bir beklentiyle beraber dünyevi kurtuluşun gerçekleşmesine dair bir karamsarlık da içeren "umutla umutsuzluk arasında bir sarkaç" gibi gözükür (Rabinbach, 1985: 87). Bir kurtuluş umudu vardır ama zayıf bir umuttur bu. Her nesle verilen Mesih kudreti cılızdır ancak. Kurtuluş, bizim şimdiki zamanın içinde Angelus Novus'un bakışını yakalamamız ve mesihin gireceği kapıyı açma fırsatını ele geçirmemizle mümkün olur. Peki Adorno'nun yazılarında bu fikir nasıl ortaya çıkar?

Angelus Novus'un bakışı olarak sanat

Amacı "insanlığın neden katışıksız bir insanî duruma girmek yerine yeni bir tür barbarlığa saplanmış olduğunu açıklamak" olan *Aydınlanmanın Diyalektiği* içinde sanat, projenin altında yatan sosyal eleştiri niyetine oranla ikincil bir yer

tutar (Horkheimer ve Adorno, 2002: xiv). Görünüşteki bu ikincil rolüne rağmen, "büyülü doğası" sayesinde sanat tamamen yönetilen toplumda özgürleşme yolunda son derece merkezî bir önemdedir. Özetle Horkheimer ve Adorno için sanat yapıtı Benjamin'in şimdiki zamanının gerçekleşmesidir, sanat *Angelus Novus*'un bakışıdır. Adorno ve Horkheimer'in Aydınlanma eleştirisini ve sanatın kökeninin bu eleştirideki yerini inceleyerek başlayalım.

Horkheimer ve Adorno'nun çözümlemelerinin ilk basamağı, Aydınlanma akılcılığının sert bir eleştirisidir:

> En geniş tanımıyla düşüncenin ilerlemesi olan Aydınlanma, başından beri insanları korkudan özgürleştirmeyi ve kendilerinin efendisi kılmayı amaçlamıştır. Ne var ki bütünüyle aydınlanmış dünya muzaffer bir felaketin parıltısını taşır. Aydınlanmanın programı dünyanın büyüsünü çözmek idi. Efsaneleri defetmek, düşlemi bilgiyle devirmekti amacı... (*A.g.y.*: 1).

Bu akılcı bilgi sayesinde insan sadece doğanın değil diğer insanların da efendisi konumuna geldi. *Aydınlanmanın Diyalektiği* işte sadece doğanın tahakküm altına alınması değil aynı zamanda aklın yıkımı ve bireyin özerkliğinin inkârı anlamına gelen bu süreci inceler. "Gerileme" olarak teşhis ettikleri bu süreci ortaya çıkarmak için Horkheimer ve Adorno mit ve Aydınlanma arasındaki diyalektik ilişkinin incelemesine girişirler.

Horkheimer ve Adorno'ya göre bilginin temeli insanın bilinmeyenden duyduğu korkudur. İnsanoğlu başlangıçtan beri sırrını çözemediği doğayı öteki olarak gördü ve bu"ötekilik içinde kaybolmayı" önlemek için doğayı anlamaya uğraştı (Benhabib, 1986: 165). Bu açıdan bakıldığında mit bilimle aynı kaynaktan doğmuştur. İşlevi, doğanın gizemlerini açıklamak, insanoğlunun kontrolü altında olmayan olayları bir anlatı çerçevesinde anlamlandırmaktır. Bunu yaparken insanoğlu doğanın bütünlüğünü parçalar, görünüşü özden, etkiyi tepkiden ayırarak ikici bir algılama yaratır. Horkheimer ve Adorno'ya göre pozitivizme kadar uzanan bu sürecin sonucu, insanın sadece doğayı değil, insanlık tarihini de hükmü altına alıp ilerleme amacının hizmetine sokmasıdır. Buradaki ilerleme anlayışının Benjamin'in düşüncesiyle olan benzerliğinin altını çizmek gerek. Benjamin de geçmişin imgelerinin kayıtsızlık ve unutulma nedeniyle geri alınamaz bir biçimde yokoluşlarıyla ilgiliydi. Benjamin için kurtuluş geçmişe sahip çıkmakla mümkündü. Dolayısıyla Horkheimer ve Adorno, Benjamin ile aynı fikirde birleşirler: İnsanlık, ancak ilerleme geçmişi silmediği sürece kurtulabilir. Bu kurtuluş nasıl mümkündür? Sanat yapıtı bu noktada devreye girer.

Mitten önce büyü vardı. Bilimdeki doğanın efendisi olma gayretinin yerinde, büyüde doğaya benzeme çabası vardır. Büyünün yöntemi mimesistir, doğanın taklit edilmesidir. Büyüyle insanoğlu bilimdeki gibi doğadan uzaklaşmaz, tersine doğaya yaklaşır. Büyüde görünüş özden ayrılmaz, doğayı bir bü-

tün olarak kavramak hedeflenir. Horkheimer ve Adorno'ya göre sanat işte büyünün bu mirasına derinden bağlıdır. Tıpkı büyüde olduğu gibi sanatta da tekilden evrenselliğe ulaşılır, ancak sanatın içinde bütün olduğu gibi korunur. Sanatın bu "sihirli doğası" sayesinde geçmiş ilerlemenin malzemesi olmaktan kurtulur, kendi başına, yaşayan bir varlık olarak karşımıza çıkar. Horkheimer ve Adorno'nun Odyssey'deki Sirenlerin şarkısını gerçek sanat eseri olarak değerlendirmelerinin nedeni de budur. Odysseus tehlikeli maceralar atlatıp geride bıraktıkları unutulmaya yüz tuttuğunda Sirenlerin şarkısı yetişip anıları canlandırır. Odysseus ve adamlarını kendilerini geçmişte kaybetmeleri için baştan çıkarır:

> Sirenlerin şarkısı henüz sanat olarak gücünü yitirmedi. [Sirenler] "bu bereketli dünya üzerinde olan biten her şey" ve özellikle Odysseus'un başına gelenler hakkında bilgi sahibidirler... Doğrudan yakın geçmişi hatırlatarak ve şarkılarının içerdiği karşı konulmaz haz vaadiyle, Sirenler ataerkil düzeni tehdit ederler (Horkheimer ve Adorno, 2002: 25).

Öyleyse, Horkheimer ve Adorno'ya göre sanat yapıtı, içinde geçmişi taşır. Benjamin'in "bir tehlike anında parlayıverdiği konumuyla bir anıyı ele geçirmek" olarak betimlediği Jetztzeit'ın gerçekleşmesi sanat yapıtında olur.

Eğer geçmişi billurlaşmış bir ânın içinde yakalamak Benjamin'in *Jetztzeit* kavramının bir yönü ise, diğer bir yönü de bunun sayesinde ortaya çıkan özgürleşme olasılığıdır. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde sanat yapıtı benzer bir potansiyel taşır. Peki Benjamin'in sanat anlayışında da böyle bir özgürleşme olasılığından söz edebilir miyiz?

Yeniden üretilebilirlik ve sanat

"Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" (1936) makalesinde Benjamin teknik olanaklar sayesinde yeniden üretilebilmenin sanat eseri üzerindeki etkisini ele alır. Benjamin'e göre "maddeci sanat teorisinde bir atılım yapan" bu makalenin ana fikri, teknik olanaklarla yeniden üretilebilmenin sanatın konumunu kökten değiştirdiğidir.[9] Bu değişim sanatın hem işlevinde hem de algılanmasında kendini gösterir.

Sanat yapıtındaki değişimin kilit noktası "aura"dır. Benjamin'e göre özerk bir sanat yapıtının eşsizliğinin ve gerçekliğinin kaynağı aura, yeniden üretilebilirlik çağında yokolur. Benjamin sanat eserinin aurasının kaybolmasını memnuniyetle karşılar, çünkü böylelikle sanat eseri geleneğe olan bağlarından kurtulabilir. Gelenek içinde sadece ritüelin hizmetinde varolan sanat yapıtı açısından bu dönüşüm çok önemlidir çünkü sanat ritüele olan bağımlılığından kur-

9 Benjamin'den Horkheimer'e mektup. Buck-Morss, 1977: 146.

tulduğu anda yeni bir işlev kazanır. Bu işlev sanatın politikleştirilmesidir. Bu noktaya birazdan döneceğiz.

Bu makalede Benjamin teknolojik yenilikleri incelerken filme ayrı bir önem atfeder. Benjamin'e, göre film günlük hayatın içinde saklı kalan ayrıntıları yakalamamızı sağlar, böylece özgürleşme potansiyelini ortaya çıkarmak için yeni olanaklar sunar:

> Sinema, dağarcığından yakın çekimler yaparak, tanış olduğumuz nesnelerin gizli ayrıntılarını vurgulayarak, kameranın dahice yönetimiyle sıradan ortamları irdeleyerek, yaşamımızı yöneten zorunluluklara ilişkin bilgileri arttırdığı gibi, bize daha önce hiç etkin düşünülmemiş, dev bir devinim alanı da sağlar (Benjamin, 1992: 72).

Benjamin'in bu savını değerlendirirken şunu hatırlatmakta fayda var: "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" makalesi Benjamin'in Paris pasajlarını anlattığı "Pasajlar" projesinin bir parçasıdır. "Diyalektik imgelerin panoraması" olarak kaleme aldığı bu makalede Benjamin tarih kırıntılarını bir takımyıldızı içinde sunarak zaman içinde kaybolup gitmelerini engellemeye çalışıyordu.[10] Benjamin'in tarih tezlerini ne yazık ki tamamlayamadığı "Pasajlar" projesine teorik bir önsöz olarak yazmış olması bu iki makale arasındaki ilişkiyi ve bunların film ile olan içiçe geçmişliğini gözönüne serer: Benjamin günlük şeylerin tekilliğinde kurtuluşun ipuçlarını arıyordu. Günlük şeylerin ayrıntılarını yeni ve farklı bir açıdan görmek konusunda sağladığı olanaklarla Benjamin için film bu göreve uygun, yeni ve kuvvetli bir araçtı.

Sanat yapıtının doğasında meydana getirdiği değişikliğin yanısıra, auranın kaybolması sanatın algılanma biçimini de değiştirir. Teknik olanaklarla yeniden üretilebilen sanat yapıtı orjinal yapıtın ulaşamadığı alanlara girebilir. Mesela bir salon ya da açık havada çalınmış koro yapıtı evin bir odasında dinlenebilir. Böylelikle "yapıtın izleyiciye gelmesi" sağlanır (Benjamin, 1991: 54). Bu yeni potansiyelin Benjamin'e göre en önemli etkisi estetik deneyimin toplu hale gelmesidir. Örneğin yalnızca bir ya da birkaç kişinin yararlanması için yapılan resmin tersine yeni ve tekniğin olanaklarıyla üretilen yapıtlar (özellikle de film) kitleler tarafından izlenebilir. Benjamin sanatın bu topluca algınlanma halinde "hem eleştirici hem de öğretici" bir eğilim tespit eder (Habermas, 1979: 34). Film daha önceki sanat yapıtlarında var olmayan bir şok etkisi yaratır:

> Sinema perdesiyle, üstünde resmin bulunduğu tuvali karşılaştıralım. Sonuncusu, izleyiciyi derin düşünmeye davet eder, onun önünde insan, kendini çağrışımların akışına bırakabilir. Oysa izleyicinin aynı şeyi sinema çekimleri karşısında yapabilmesi söz konusu değildir... Gerçekten de bu görüntüleri izleyendeki çağrışımlar akışı, gö-

10 Adorno. Bkz. Buck-Morss, 1977: 106.

> rüntülerdeki değişmeyle hemen kesintiye uğrar. Filmin, her şok etkisi gibi, ancak yoğun bir bilinç düzeyiyle yaşanabilecek olan şok etkisi, işte bu konumu temel alır (Benjamin, 1991: 74-75).

Bir yandan aurasından sıyrılmış sanat yapıtı yarattığı şok etkisiyle "daha önce yapıtın içrek üslubunun içinde hapsolmuş deneyimleri açığa çıkarır" (Habermas, 1989: 35). Öte yandan sanat yapıtının tekniğin olanaklarıyla yeniden çoğaltılabilirliği kitlelerin "gerici" tutumunu "ilerici" tutuma çevirir ki bu Benjamin için çok büyük bir önem taşır. Özetle, teknolojik gelişme sanat yapıtına birçok farklı kullanım alanı getirir ve ona yeni bir kurtuluş potansiyeli yükler.

Benjamin'in makalesi eline geçtiği sırada caz müziğinin metalaşması üzerine yazdığı denemeyi tamamlamak üzere olan Adorno, Benjamin'in denemesine tahmin edilebileceği gibi eleştirel yaklaştı. İleride popüler kültür üzerine yazacağı birçok denemenin modelini oluşturan caz makalesinde, Adorno kültür endüstrisini çarpıcı bir dille eleştiriyordu. Bu sebepten Benjamin'in filmi bir sanat yapıtı olarak kabul etmesi Adorno'yu rahatsız etti. Adorno Benjamin'in hiç değilse popüler sanat yapıtlarının içerdiği "olumsuz ânı" gözönüne alması gerektiğini düşünüyordu (Buck-Morss, 1977: 109). Benjamin'e yazdığı bir mektupta Adorno, hem özerk sanatın hem de kültür endüstrisi tarafından tüketim amacıyla üretilmiş sanatın aynı sürecin iki yüzü olduğunu hatırlatır. Her iki sanat da "kapitalizmin damgasını taşır, ikisi de değişimin öğelerini içerir. İkisi de özgürlüğün birbirinden koparılmış parçalarıdır ama biraraya geldiklerinde bütünü meydana getiremezler" (Bernstein, 1991: 2).

Adorno Benjamin'in savlarına ilk defa "Müziğin Fetiş Karakteri ve Dinlemenin Gerilemesi" (1938) denemesinde cevap verdi. Bu denemede Adorno teknolojik yeniliklerin sanat yapıtı üzerindeki etkilerini müzik çerçevesinde inceler. Adorno'nun daha sonra Horkheimer ile birlikte *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde geliştireceği kültür endüstrisi teorisinin temel savları bu makalede kendini gösterir. Adorno'ya göre müziğin yeni üretim ve dağıtım teknikleri kullanılarak metalaştırılması dinlemenin gerilemesine ve bireyin tasfiye edilmesine yol açar.

Adorno müzik endüstrisinin yalnızca standartlaştırılmış yapıtlar ürettiğini gözlemler. Dinleyiciler kendilerine ulaşan müziğin çeşidi ve kalitesi üzerinde söz hakkına sahip değildirler. Gün boyu aynı popüler şarkıları tekrar tekrar dinlerken, kendilerine sunulanın dışındakini talep etme kapasitelerini de yitirirler. Bu süreç dinleyicinin algısını deriden etkiler. Söz konusu "çocukça çevre" içinde dinleyicinin dikkatini vererek dinleyebilmesini sağlayan bilgi ve ilgiye sahip olduğundan sözedilemez (Adorno, 1991: 41). Adorno'nun Benjamin'e karşı savunduğu tezin merkezi budur. Adorno'ya göre Benjamin'in iddia ettiği gibi izleyici filmi dikkatini vermeden izleyebilse de müzik bu şekilde dinlendi-

ğinde bütünün algılanması imkânsızdır. Oysa öznenin sanat yapıtını bütünü içinde algılaması sanatın özgürleştirici niteliğinin temelidir. Modern teknoloji tam da sanatı deneyimleyip bu deneyimden özgürleşmeye ulaşabilecek özneyi tehdit eder. Adorno'ya göre "yeni kitle müziğinin ve gerileyici dinlemenin olumlu yanları olarak övülen" "canlılık" ve "teknik ilerleme" gibi öğeler sadece yanılsamadan ibaretttir (*A.g.y.*: 51). Bu müzik sayesinde entelektüellerin kitlelere yabancılaşmasının sona ereceğini ve kitle bilinciyle eşgüdümlü yeni bir sosyal yapının ortaya çıkacabileceğini savunmak hatadır.

Adorno aynı temayı on yıl sonra bir kez daha Horkheimer ile birlikte kaleme aldığı *Aydınlanmanın Diyalektiği* içinde yer alan "Kültür Endüstrisi" denemesinde ele alır. Adorno bu kez film ve onun eğlence endüstrisi içindeki rolünü incelerken bir önceki denemede oluşturmaya başladığı savlarının olgunluğa vardığını gözleyebiliriz. Adorno'nun eleştirisinin iki temel noktası vardır. Birinci nokta sanatta kendini gösteren metalaşma eğilimi, ikinci nokta da sanatı deneyimleyen öznenin doğasında meydana gelen değişimdir. Özne işinin erbabı, uzman bir dinleyici olmaktan çıkıp bir tüketiciye dönüşür.

Adorno incelemesine şu gözlemle başlar: Pazara yönelik üretim bütün nesnelerin birbirine benzer şekilde üretilmesine yol açar. Bu ilke sanat yapıtı için de geçerlidir. Popüler şarkılar, yıldızlar, pembe diziler hep aynı konulardan bahseder, ayrıntılar bile aynıdır. Senaryo, karakterler, mekânlar öyle klişedir ki "istisnasız her filmin başında sonu –kimin ödüllendirileceği, kimin cezalandırılacağı, kimin unutulacağı– tahmin edilebilir" (Horkheimer ve Adorno, 2002: 98). Adorno'ya göre bu durumun en önemli etkisi ayrıntının sıradanlaşmasıdır. Ayrıntı ile özgürleşme kavramı arasındaki ilişkiyi yukarıda açıklamıştık. Adorno ve Benjamin'e göre, otoriteye ve ilerleme kavramının öznenin üzerine yüklediği kaçınılmazlık hissine karşı durarak özgürleşmenin yolunu açma potansiyeli, ayrıntıda gizliydi: "Kendini özgürleştirerek ayrıntı dikbaşlı olmuştu; Romatizmden Dışavurumculuğa kadar küstah bir ifade olarak, muhalefetin temsilcisi olarak düzene karşı başkaldırmıştı" (*A.g.y.*). Adorno'ya göre ne yazık ki kültür endüstrisi bu duruma bir son verdi. Benjamin'in savunduğu tezin tam aksine Adorno ayrıntının sıradanlaşması konusunda özellikle filmi suçlar. Gündelik nesnelerin ayrıntısında gizli özgürleşme potansiyelini ortaya çıkarmak yerine, film her ayrıntıyı tanıdık kılar, bizi zamanın durduğu, geçmişi yakalayabileceğimiz andan uzaklaştırır.

Tekniğin olanaklarıyla yeniden üretilebilmenin sanat yapıtının doğasında yarattığı değişime karşılık gelen aynı derecede önemli bir değişiklik de öznenin doğasında gerçekleşir. Benjamin'in aksine Adorno'ya göre bugün tüketici toplumunun en belirgin özelliği kendiliğinden gerçekleşen eylem ve düşüncenin yokoluşudur. Modern toplumun kültürel yapıtları, özellikle de sesli film, izleyicilerin imgelemini baltalar. Bu savla Adorno Benjamin'in gözlemlediği filmin şok etkisini reddeder. Adorno'ya göre kültür endüstrisi izleyicide bir çeşit "te-

tiktelik" (*Anspannung*) durumu yaratır. Kültür endüstrisinin yapıtlarını layıkıyla anlayabilmek için izleyicinin hızlı, zeki ve dikkatli olması gerekir. Öte yandan eğer aynı izleyici ekrandan çabucak geçen olguları ve imgeleri kaçırmak istemiyorsa, uzun uzadıya düşünemez. Bu algılama biçiminde düşünmeye, hayal gücüne yer yoktur. Seyirci kültür endüstrisinin yapıtlarını bir tetiktelik hali içinde ama aslında dikkatini ve ilgisini vermeden (*im Zustand der Zerstreuung*) tüketir. Dolayısıyla Benjamin'in ileri sürdüğünün aksine film şok etkisi yaratmaz. Tam tersine izleyicinin kendisini filmin akışına bırakmasını sağlar. Yukarıda tartıştığımız üzere Benjamin özerk sanatı tam da bununla itham ediyordu. Örneğin tablo kişinin kendini sanat eserinin yarattığı çağrışımlara bırakmasını gerektiren bir sanat biçimiydi. Adorno'ya göre özerk sanatla karşılaştırıldığında filmin yarattığı etki daha da kötüdür. Filmde kültür endüstrisinin öngörmediği hiçbir çağrışım, önceden planlamadığı hiçbir etki barınamaz. Tüketicinin zihni kültür endüstrisi tarafından tamamen yönetim altına alınmış, endüstriyel toplumun gücü insanlar üzerinde sonsuza dek hakim kılınmıştır: "Filmin tek estetik ilkesi... etkidir, izleyicinin tepkisinin en küçük detayına kadar özenle hesaplanmasıdır" (Hansen, 1981: 189).

Peki teknolojik yeniliğin sanat yapıtının doğasında meydana getirdiği bu değişimlere karşı Adorno'nun yanıtı nedir? Adorno'nun biçem hakkındaki görüşlerinde bir cevap bulabiliriz. Her sanat çağının bir egemen biçemi vardır, her çağ bu biçemin evrenselliği temsil ettiğini düşünür. Oysa Adorno'ya göre bu ikiyüzlülükten başka bir şey değildir. Her çağın asıl gerçeklik olarak sunduğu, sadece o çağa ait toplumsal biçimlerdir. Bu sebepten kendisini çağın egemen biçemine indirgeyen her sanat yapıtı sadece o çağın var olan düzenini mutlakmış gibi sunar ve böylece toplumsal düzene itaat yaratır (Horkheimer ve Adorno, 2002: 103). Öte yandan, biçemden ayrı bir sanat düşünülemez. Öyleyse sanat yapıtı biçemle olan ilişkisini nasıl belirlemelidir? Adorno'ya göre sanat ancak gelenekle olan mücadelesi içinde özgürleşmenin ifadesi haline gelebilir. Bu mücadele de biçemin içinde gerçekleşir: "Sanat yapıtının gerçekliği aştığı ân biçemden ayrılamaz; fakat bu ân hiçbir zaman ulaşılan uyumdan, biçemle içeriğin, içtekiyle dıştakinin, bireyle toplumun şüphe götürür birliğinden oluşmaz" (*a.g.y.*). Sanat yapıtı ancak egemen biçemle girdiği kendi kimliğini bulma mücadelesinde özgürleştirici bir niteliğe erişebilir. Adorno'ya göre içinde yaşadığımız gerçeklik, aklın sermaye ve kültür endüstrisi tarafından yıkımıdır. Ama bu gerçekliği sanat yapıtı ile aşmak mümkündür. Yalnız Benjamin'in tersine Adorno teknolojinin olanaklarıyla yeniden üretilebilmenin özgürleşmeyi kendiliğinden ortaya çıkaracağını düşünmez. Bunun yerine özgürleşme için "burjuva sanat biçimlerini olumsuzlayan bir özne olarak sanatçının etkin çabası" gereklidir (Buck-Morss, 1977: 48).

Dönüm noktası

1966 yılında *Die Zeit* gazetesinde Adorno'nun "Filmtransparente" isimli bir makalesi yayınlandı. Bağımsız Batı Alman sineması adına yaptığı çıkışla, bu kısa ama önemli yazısında Adorno daha önce filme karşı aldığı tavrı iki konuda değiştirdi. Bunlardan biri filmin sanat eseri olarak estetik değeri, diğeri de filmin izleyiciler tarafından algılanmasıdır.

Adorno bu makalede filmin fotoğrafik (ve dolayısıyla objektif) doğası yüzünden öznel deneyimleri yansıtmakta karşılaştığı zorluğa dikkat çeker. Buna karşın bazı sinema yapıtlarının başarısından yola çıkarak Adorno şu film tekniğini önerir:[11] Şehirde bir sene yaşadıktan sonra işten uzakta, dağlarda zaman geçiren bir kişiyi düşünelim. Bu kişinin zihninde renkli manzara imgeleri canlanıp söner. Bu imgeler bir süreklilik içinde akıp gitmezler, bunun yerine biri canlanırken diğeri söner, böylece her birinin etkisi daha da güçlenir. Adorno'ya göre iç dünyamızdaki imgelerin işte bu şekilde yansıtılması filmin önünü açabilir. Böylesi bir deneyimin yansıması olarak film, sanat yapıtı haline gelebilir (Adorno, 1981: 201). Bu ifadesiyle Adorno ilk defa filme özgü bir estetik anlayışının varlığını kabul eder. Film öznel deneyimleri tatmin edici şekilde iletebilen teknikler kullandığı sürece sanat eseri olabilir. Bu tekniklerin içinde montaj ve müziğin farklı efektler yaratacak şekilde eklemlenmesi sayılabilir.

Adorno'nun görüşlerindeki ikinci değişiklik izleyicinin konumu ile ilgilidir. Bazı araştırmacılara göre Adorno'nun kültür endüstrisi ve onun yapıtları hakkındaki önceki ifadelerine elitizm hakimdir.[12] Bu görüşe göre Adorno kültür endüstrisi tarafından kandırılıp yönetilen bireyleri küçük görür. "Filmtransparente" denemesi bu açıdan sevindirici bir gelişmedir. Adorno filmin elde etmeyi amaçladığı etki ile izleyicilerin üzerinde gerçekte oluşturduğu etkinin arasında bir fark olabileceğini kabul eder. Bu fark sayesinde de, Adorno'ya göre kültür endüstrisi kendi yıkımının yolunu yine kendi açar. Buna örnek olarak Adorno, Almanya'da, Prag'da hatta muhafazakar İsviçre'de ve katolik Roma'da sokakta kol kola yürüyen, utanmadan öpüşen kızlarla erkekleri örnek verir. Bu tavrı büyük ihtimalle kültür endüstrisinin izleyicilerin libidolarını harekete geçirerek kâr etmek amacıyla ürettiği filmlerde görerek öğrenmişlerdir. Ama tam da bu şekilde kültür endüstrisinin birey üzerindeki egemenliğine karşı çıkmış olurlar, böylece "kültür endüstrisi kendi yalanının panzehirini içerir" (Adorno, 1981: 201).

Bu değerlendirmelerinin sonucunda Adorno'nun vardığı nokta önceki pozisyonundan oldukça farklıdır. Adorno sadece izleyicilerin filmi özgürleştiri-

11 Adorno burada Michelangelo Antonioni'nin La Notte (1960) filmini över. Bu film durağan karakteriyle film teorisinin nesnelerin hareketiyle ilgili ilkesine hem karşı çıkarken hem de bu ilkeyi olumsuzlar. Bu sebepten Adorno'ya göre başarılıdır.

12 Örneğin Hansen, 1981, 180.

ci şekilde algılayabileceklerini kabul etmekle kalmaz, filmin özgürleşme yolunda kullanılacak bir sanat yapıtı olduğunu da kabul eder. Adorno'nun kültür endüstrisi teorisi için bu değişim ne anlama gelir? Daha da önemlisi bu değişimi Benjamin ve Adorno arasındaki tartışma açısından nasıl değerlendirebiliriz?

Avrupalı aydınlar açısından Birinci Dünya Savaşı ve arkasından faşizmin yükselişi burjuva kültürel değerlerinin iflasının bir kanıtıydı. Kitlelerin sosyal ve politik ihtiyaçlarına karşılık verebilmek için Benjamin'in teknolojik gelişmelerin sonucu olarak ortaya çıkan yeni sanat biçimlerine yönelmesini bu bağlamda değerlendirmek gerekir (Hansen, 1999: 310). Bu makalenin ilk kısmında tartıştığımız üzere, Benjamin tarihsel ilerleme doğasını ve ilerlemenin teknolojik gelişmeden bağımsız olamayacağını saptamıştı. Sanatın yeniden üretilebilirliği üzerine denemesinde, Benjamin bu sebepten yeni sanat biçimlerini, özellikle de filmi kitlelerin gerici tutumunu ilerici tutuma dönüştürebilecek bir özgürleşme aracı olarak değerlendirir. Sorun şu ki, Benjamin'in teorisinde bu ilişki yeterince açık değildir. Benjamin hangi koşullar altında şok etkisinin politize edilebileceğini ya da politik bir hareket başlatmak için ne çeşit bir etkinin gerekli olduğunu belirtmez. Bunun da ötesinde Benjamin izleyicilerin bireysel deneyimlerinin toplumsal bir hareket içinde nasıl biraraya getirilebileceğini açıklamaz. Özetle teori ile pratik arasındaki bağ kopuktur ve Benjamin bu boşluğu doldurmak için bir yol göstermez. Özellikle bu dönemde sinema salonlarını dolduran şehirli kitlelerin proletarya değil "kör, bilinçsiz, içgüdüleriyle hareket eden, kendi kendine zarar vermeye meyilli" kitleler olduğu göz önüne alınacak olursa, Adorno'nun filme şüpheyle yaklaşması aslında sağduyulu bir tavırdır (*A.g.y.*, 328). Adorno'nun çözümlemesi okuyucuyu bir sanat yapıtı olarak filme tedbirli yaklaşmaya teşvik eder çünkü kültür endüstrisinin koşulları altında film manipülasyonun maşası, tamamen yönetilen toplumun bir aracı olabilir.

Adorno'nun film karşıtı görüşlerinde 1966 makalesiyle kökten bir değişiklik olmuş gibi görünse de aslında Adorno bu görüşlerin altında yatan felsefi duruşunu değiştirmemiştir. Benjamin'in teknolojik ilerlemenin mantığına olan inancına karşılık, Adorno'ya göre özgürleşme için özne gereklidir. Bu öznenin modern toplumda kültür endüstrisi tarafından içinin boşaltılmış olması Adorno için ikinci plandadır. Sanat yapıtının özgürleşmeye hizmet edebilmesi için bilinçli bir şekilde bu amaç için üretilmiş olması gerekir. Bu noktada bireylere –özellikle de sanatçıya, besteciye, yönetmene– önemli bir rol düşer. Bu rol teknolojinin iç dinamiklerine emanet edilemez.

Adorno bu savını yalnız "Müziğin Fetiş Karakteri ve Dinlemenin Gerilemesi" denemesinde değil, "Filmtransparente" yazısında da dile getirir. Birinci deneme bireyseliğe dair bir saptama ile sona erer: "Müzikte de toplu güçler kurtarılma umudu kalmamış bir bireyselliği tasfiye etmektedir; ama bunlara karşı

yalnız bireyler topluluğun amaçlarını bilinçli bir şekilde temsil edebilirler" (Adorno, 1991: 52). "Filmtransparente" yazısında Adorno topluluk tarafından ve topluluk içinde tüketilmeyi filmin içsel bir niteliği olarak kabul eder. Yalnız ne yazık ki içinde yaşadığımız çağın en belirgin özelliği, tüketime yönelik sanat ve bu sanatı üreten kültür endüstrisinin her teknolojik yeniliği kendi hizmetinde kullanma hırsıdır. Filmin bu içsel niteliği de onun ideolojik amaçlarla kullanılmasına izin verir. Bu sebepten gerçekten özgürleştirici film, doğasının içkin bir özelliği olan topluluğu bilinçaltının ve mantıksızlığın etkilerinden kurtarıp uyandırmalı ve özgürleşme amacı altında birleştirmelidir (Adorno, 1981: 203-204). Film de diğer özerk sanat yapıtları gibi özgürleşme yolunda bir araç olabilir ama bunun için eğlence amacıyla değil sanat için üretilmiş olması gerekir.

Benjamin'in "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" makalesinden bu yana yetmiş seneden fazla zaman geçti. Bu süre içinde sanatın ve özellikle de filmin üretimi ve dağıtımı konusunda büyük teknolojik ilerlemeler gerçekleşti. Özel efektler ve diğer film teknikleri sayesinde on beş sene kadar önce çekilmesi mümkün olmayan filmler bugün üretiliyor. İnternet aracılığıyla film ve müziğin dağıtımı hiç olmadığı kadar hızlandı. DVD ve diğer ev eğlence sistemleri izleyicilerin film izleme mekânlarını ve biçimlerini değiştirdi. Bu modern koşullar altında bir sanat yapıtı olarak film nasıl değerlendirilmelidir?

Adorno ve Benjamin bu değişimi tabii ki göremediler. Bu sebepten onların yazılarında bu soruya doğrudan bir cevap aramak yersiz olur. Ama Benjamin ve Adorno modern toplumu anlamaya çalışanlara sormaları gereken soruları gösterek yardımcı olabilirler. Örneğin bu teknolojik gelişmeler bir sanat eseri olarak filmin doğasını ne şekilde değiştirir? Bu yeni gelişmelerle film, günlük şeylerin doğasında saklı ayrıntıları yakalayabilme gücümüzü arttırır mı, yoksa bu kapasitemizi tamamen bastırır mı? Evde çoğunlukla yalnız film izleme izleyicilerin algılamasını nasıl etkiler? Özellikle de Adorno için en önemlisi, bu gelişmeler özneyi nasıl değiştirir? Bu teknik gelişmeler öznenin bilinçlenip özgürleşmesine yardımcı mı olur yoksa özneyi tamamen tasfiye mi eder?

Adorno ve Benjamin'in eleştirel teorisi bugün bizi bu soruları sormaya teşvik eder. Siyaset ve kültür içiçe geçtiği müddetçe modern toplumu anlamak için bu soruların cevaplarını bulmaya mecburuz.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor (1981) "Transparencies on Film." *New German Critique*: 24/25: 199-205.

— (1991) "On the Fetish Character in Music and the Regression of Listening." *Culture Industry. Selected Essays on Mass Culture*, (ed.) J.M. Bernstein. 26-52. London: Routledge.

Benjamin, Walter (1991) *Pasajlar*. çev. Ahmet Cemal. Istanbul: YKY Yayınları.

Benhabib, Seyla (1986) *Critique, Norm, and Utopia*. New York: Columbia University Press.

Bernstein, J.M. (1991) Introduction to *Culture Industry. Selected Essays on Mass Culture*. Ed. J.M. Bernstein. 1-25. London: Routledge.

Brodersen, Momme (1996) *Walter Benjamin. A Biography.* (ed.) Martina Dervis ve çev. Malcolm R. Green and Ingrida Ligers. London, New York: Verso.

Buck-Morss, Susan (1977) *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: Free Press.

Habermas, Juergen (1979) "Consciousness-Raising or Redemptive Criticism: The Contemporaneity of Walter Benjamin." *New German Critique* 17: 30-59.

Hansen, Miriam B. (1981) "Introduction to Adorno, 'Transparencies on Film.'" *New German Critique* 24/25: 186-198.

— (1999) "Benjamin and Cinema: Not a One-Way Street." *Critical Inquiry* 25: 306-343.

Horkheimer, Max and Theodor Adorno (2002) *Dialectic of Enlightenment*. (ed.) Gunzelin Schmid Noerr ve çev. Edmund Jephcott. Stanford, California: Stanford University Press.

Marcuse, Herbert (1997) *Estetik Boyut*. çev. Aziz Yardımlı. Türkiye: İdea Yayınevi.

Rabinbach, Aaron (1985) "Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern Jewish Messianism." *New German Critique* 85: 78-124.

Scholem, Gershom (1976) "Walter Benjamin" & "Walter Benjamin and His Angel." *On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays,* (ed.) Werner J. Dannhause. 172-197; 198-236. New York: Schocken Books.

Kameralizm: Modern yönetim ve maliye düşüncesinin doğuşu ve gelişimi*

*Ceyhun Gürkan***

Erken dönem modern yönetim düşünce tarihi üzerine yapılan çalışmaların iki uğrağından birinde krallıkla yönetilmiş İngiltere, Fransa ve İspanya gibi geniş merkezi idare sistemlere sahip devletlere uzanırken, diğer tarafta kent devletlerinin ve prensliklerin egemenliğinde bölgesel siyasal yetki alanlarına bölünmüş Alman İmparatorluğu ve İtalya yer almaktadır. Bu iki gruptaki yönetim biçimlerinin aynı zamanda kendilerine özgü idari, mali ve iktisadi düşünce sistemleri geliştirdiklerini görüyoruz. 16. ve 18. yüzyıllar arasında İngiltere'de ve Fransa'da ekonomi politik feodalizm sonrası yeni toplumsal düzenin bilimi olma yolunda ilerlerken, Almanya'da ve İtalya'da 'kameral bilimler' ve 'devlet aklı' öğretisi siyasal ve ekonomik alanların bilgisini geniş çaplı bir yönetim düşüncesinde buluşturuyordu. Bu nedenle, bürokratik devletin ve modern yönetim düşüncesinin ilk gelişkin örneği deniz aşırı imparatorluklarda değil, dar bölgelerinde yönetimi yoğunlaştıran prensliklerde ve kent devletlerinde aranmaktadır. Örneğin, 16. yüzyıldan itibaren günümüz modern disiplin toplumunun yönetim tekniklerini ve yeni yönetim anlayışının düşünsel temellerini geliştiren 'yönetim sanatı' (*art of government*) literatürü yazarlarının neden çoğunlukla Alman ve İtalyan oldukları gerçeği Foucault için araştırılmaya değer bir konudur (Foucault, 1979b: 246). Ancak, İtalya'ya göre özellikle 1648 Westphalia Barışı sonrası anayasal yapısı bölgesel devletlerce biçimlenen Alman İmparatorluğu'nun partikülarist koşullarında yönetim ve maliye düşüncesi çok daha ileri bir düzeye ulaşmıştır. Dolayısıyla, modern yönetim ve maliye düşüncesinin kökeni sorusuna yönelik bir araştırma bizi 'kameral bilimler' (*Kameral-*

(*) Maliye tarihini ve teorisini yönetimsellik bağlamında değerlendirme uğraşımda yorumları ve okuma önerileri ile katkıda bulunan Prof. Dr. H. Ünal Nalbantoğlu'na teşekkür ederim. Ayrıca, Prof. Dr. Eyüp Özveren'e çalışmamın farklı aşamalarındaki katkıları için teşekkür borçluyum.

(**) Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Maliye Bölümü.

wissenschaften) ve 'polis bilimleri' (*Polizeiwissenschaften*) olarak adlandırılan Alman yönetim düşüncesine ve bilimine götürmektedir. Gerçekten de, Magdalene Humpert'in bibliyografik istatistikleri bize 17. ve 18. yüzyıllarda Almanya'da polis bilimleri başlığında 3.218 adet eserin yazıldığını göstermektedir. Daha önemlisi, 16. ve 19. yüzyıllar arası değişik konularda yazılmış 14.040 adet kameralist metin Almanya'da dev bir yönetim yazını ortaya çıkarmıştır (Humpert'den aktaranlar Backhaus ve Wagner, 1987: 3; Neocleous, 2006: 22; Pasquale, 1978: 48; Sommer, 1940: 451; Wakefield, 1999: 25). Almanya'nın İtalya'ya göre çok daha güçlü ve kapsamı geniş bir yönetim yazını yaratmasının ardındaki önemli nedenlerden biri bizce Gianfranco Poggi'nin işaret ettiği noktadır: Almanya'da kentler bölgesel hükümdarlıkların yönetiminde kalmayı tercih edip, prenslerle görüşmeler ve pazarlıklar aracılığıyla karmaşık bir idari ilişki kurarken, İtalya'da kentler bölgesel bir yönetimin dışında tam bağımsız kalmayı amaçlamışlardır (Poggi, 2002: 58).

Ayrıca, Foucault'nun modern yönetim düşüncesinin neden İtalya'ya ve Almanya'ya uzandığı sorusuna Joseph Schumpeter'in kamu maliyesinin tarihi ile ilgili notlarında bir başka açıdan cevap buluyoruz. Schumpeter (1997: 200) modern anlamda kamu maliyesinin, özellikle modern vergilendirmenin, ilk defa İtalyan kent-cumhuriyetlerinde (bilhassa Floransa'da) ve Alman imparatorluk kentlerinde 15. yüzyıl boyunca ortaya çıktığını yazar. Buradaki kritik nokta, feodal gelirlerin yerine para olarak alınan düzenli vergilerin geçmesiyle beraber beliren alışılmışın dışındaki mali sorunların yeni bir yönetim sistemi ve anlayışı doğurmasıdır. Dolayısıyla, modern yönetim düşüncesinin özelliklerini ve ortaya çıkış koşullarını tam olarak sergileyebilmek için yönetim tarihinin mali sistemin evrimiyle örtüştüğü noktayı gözden kaçırmamak gerekir. Diğer bir deyişle, idare tarihini maliye tarihi içinden okumak son derece önemli ve faydalıdır. Kamu maliyesinin devlet yönetimi ile toplum arasındaki ilişkilerin somutlaştığı bir düzlem olduğu gerçeğini göz önünde tuttuğumuzda maliye tarihi toplumsal tarih araştırmalarında önemli bir çıkış noktası haline gelir. Bu nedenle olsa gerek, Schumpeter bir toplumu araştırmanın en iyi başlangıç noktalarından birisinin kamu maliyesi olduğunu yazar ve şunu ekler: "Bir toplumun ruhu, kültür düzeyi, politikalarının gerçekleştirdiği fiiliyatlar – bunlar ve daha fazlası klişe ifadelerden arınmış [toplumun] mali tarihi içinde yazılıdır. Onun iletilerini dinlemeyi bilen kişi, daha açık başka hiçbir yerde duyamayacağı biçimde dünya tarihinin şiddetini hisseder" (Schumpeter, 1991: 101).

Ortaya çıktığı 15. yüzyılın son çeyreğinden son bulduğu 19. yüzyılın başına kadar geniş bir dönem içinde kameralist düşünceyi incelediğimiz yazımızda ilk önce, kameralizme getirilen farklı tanımlamaların yol açtığı muğlaklığı gidermek için kameralizmin tanımsal özelliklerini ele alıp, kavramsal bir açıklama geliştireceğiz. Devamında, kameralizmin tarihsel özgüllüğünü ortaya koyabilmek amacıyla doğduğu ve geliştiği tarihsel ortamı sunacağız. Burada, ayrıca, ka-

meralizmi 'iyi düzen'in (*Polizei*) siyasası olarak ele alacağız. Devamında, dünyevileştirilmiş pastoral iktidar modeli olarak kameralist yönetim rasyonalitesinin düşünsel arka planını irdeleyeceğiz. Ardından, 18. yüzyılda üniversitelerde akademik bir dal olarak gelişen kameralizmi ele alıp, Kant'ın Eleştirel Felsefesinin başı çektiği 18. yüzyılın son çeyreğinde kameralizmin sonunu getiren düşünsel akımların etkilerini inceleyeceğiz. Kameralizmin ve yeni düşünce akımlarının karşılaştırıldığı bu bölüm bize kameralizmin düşünsel temellerini bir başka açıdan tekrar gösterecektir. Son olarak, kameralizmin günümüzde genel olarak sosyal bilimler, özelde Alman sosyal bilimleri içinde nerede durduğu ve Osmanlı yönetim düşüncesi ile ilişkisi üzerine kısa bir değerlendirme sunacağız.

Tanımsal özellikler

15. ve 18. yüzyıllar arasında Alman İmparatorluğu'nda (I. *Reich*) ortaya çıkan ve kameralizm olarak adlandırılan yazınsal ve bürokratik geleneğe getirilen tanımlamalarda hatırı sayılır yanlışlıklarla ve eksikliklerle karşılaşırız. Ya geç ortaçağ sonrası dönemin Alman iktisat teorisi ya da siyaset bilimi biçiminde günümüz sosyal bilim bakışından yapılan disiplinsel tanımlamalarla ya da Alman merkantilizmi (Lindemann, 1990: 75, 77; Rosen, 1953: 23, 24; Savaş, 1998: 162-164; Sommer, 1954: 159), hatta Alman fizyokrasisi (Mardin, 2007: 82-83) gibi birbirine zıt öğretilerin seçildiği kafa karıştırıcı adlandırmalara rastlarız.[1] Son dönemde sosyologların, iktisat ve idare tarihçilerinin kameralizme eğilmesiyle yazında ortaya çıkan zenginlik bize tanımsal zorlukların üstesinden gelme olanağı tanımaktadır. Buna göre, kameralizm 15. yüzyılın son çeyreği ile üniversitelerde akademik bir dal olarak gelişip olgunlaştığı 18. yüzyıl arasında Almanca konuşulan bölgelerde devlet idaresine ilişkin pratik bilgileri içeren yazını ve dönemin bürokratik yapısı içindeki idari faaliyetlerin bütününü tanımlamaktadır. Dolayısıyla, özündeki pratik ve bürokratik niteliğinin yanı sıra, kameralizm hem devletin idari sorunlarına uygulamaya dönük bilgiler üreten

1 Yazında kameralizmi kendi tarihsel özgüllüğünde değerlendirmeyip, doğrudan Alman tipi merkantilizm biçiminde tanımlayanlar ya da aralarındaki kimi farklılıkların ayrımında kalarak kısmen bir eşleşme kuranlar kameralizmin tarihsel özgüllüğünü gözardı etmektedir. Konunun kapsamı gereği uzun uzadıya burada ele alamayacağımız kameralizm ve merkantilizm ilişkisi üzerine şu kadarını söylemek yeterli olacaktır: Kameralizmi anlamı son derece muğlak merkantilizm ile ilişkilendirenlerin farklı devletlerde ortaya çıkan merkantil sistemin ya da merkantalist öğretinin yalnızca belli bir yönünden ya da sonradan ortaya çıkan kimi yorumlarından hareket ettiğini görüyoruz. Oysa, merkantilizmi ister bir ekonomik sistem, ister bir ekonomik öğreti olarak ele alalım, birbirinden tamamen ayrı devlet kurma stratejisi ile yönetim ve iktisat düşüncesi geliştirmiş kameralizm ve merkantilizmi bir tutmak olası değildir. Öbür taraftan, kameralizmin fizyokrasi ile birlikte düşünülmesi bir başka yanlışlıktır. Her iki öğreti arasında büyük farklılıklar vardır. Örneğin, kameralizm insanın doğası gereği devletin yönetimi dışında toplumsal bir varlık olamayacağını savunurken, fizyokratlar için 'bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler' şiarıyla özetlenen bireysel ve ekonomik özgürlük fikri tam merkezde durur. Yine de, özellikle Avusturya kameralistlerinin Fransız politik iktisadını yakından tanıma olanağı bulduğunu ve fizyokratların özgürlükçü düşüncelerinden etkilendiğini biliyoruz.

bir yönetim sanatı yazını, hem de devlete bürokrat yetiştirmesi için Alman üniversitelerinde 'kameral bilimler' adıyla kürsüsü kurulan bir 'devlet bilimi' (*science of governing / Staatswissenschaften*) idi. 18. yüzyılda üniversitelerde gelişmeye başlayan kameralizm, prensin gelirini artırmanın yollarını arayan salt mali eksenli dar bir yönetim sanatı olmaktan çıkıp, yönetimin ilkelerini yardımcı birçok doğa bilimi ve uygulamalı temel bilimlerle ortaya koyan devlet bilimine doğru evrilmiştir (Tribe, 1988: 8). Bu noktada, çok sayıda değişik akademik bilim dalını bünyesinde barındıran kameral bilimlerin bilimsellik niteliğine açıklık getirmek gerekir. Kameralizmin bilimselliğini, tanım olarak, 19. yüzyılda ortaya çıktığı biçimiyle belirli metodolojik, epistemolojik ve ontolojik öncüllerin temelinde teorik bir bütüne işaret eden modern sosyal bilimlerden ayırmak gerekir. Pratik amaçlar doğrultusunda uygulamaya dönük bilgi külliyatı ortaya koyan kameral bilimler, 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra kurumsallaşan ve kendilerine özgü kuramsal konu alanlarına sahip sosyal bilim disiplinlerinden hem kapsam, hem yöntem bakımından tamamen ayrıksıdır. Yöntemsel bakışı tüm bilimlerin tek bir çatı altında toplanması gerektiğini düşünen Christian Wolff'un (1679-1754) izinde ve 'pratik uslamlama' (Lindenfeld, 1997: 14) temelinde siyasal, ekonomik, hukuki ve kültürel toplumsal alanları hem birbirinden, hem de doğadan ayrı düşünmeden, devletin ve toplumun refahını ve mutluluğunu eşanlı sağlamayı amaçlayan politikalar ve genel *ilkeler* üreten kameralizmi, günümüz deyişiyle, 'çok disiplinli' bir yönetim *sanatı* olarak tanımlamak yanlış olmaz.

Dolayısıyla, kameralizmin iki yönü karşımıza çıkmaktadır: Bir tarafta yönetim üzerine yazınsal bir geleneğe işaret eden ve üniversitelerde bürokrat yetiştirmek amacıyla pedagojik bir işlevi üstlenmiş 'akademik kameralizm', diğer tarafta Alman İmparatorluğu'nun bölgesel devletlerindeki yönetimin işleyişini tanımlayan 'bürokratik kameralizm' yer almaktadır. Ayrıca, kameralizmin bu ikili yapısından ötürü biri 'akademik', diğeri 'bürokrat' olmak üzere iki farklı tip kameralist sınıf karşımıza çıkıyor. Kameralizmin eksiksiz bir tanımı için bu ikili yapı arasındaki ilişkiyi göz önüne almak gerekir. Uzun yıllar Almanca konuşulan dünyanın dışındaki sosyal bilimler için, kendi deyişiyle, "kayıp bir tarih" (Small, 2001: 4) olarak kalan kameralizm üzerine 1909'da yazdığı *Kameralistler: Alman Toplumsal İdare Sisteminin Öncüleri* (*The Cameralists: The Pioneers of German Social Polity*) adlı kitabıyla söz konusu boşluğu dolduran Albion Small bu noktanın altını özellikle çizer:

> Kitap kameralistleri, büro kameralistlerinden farklı olarak – ki ilk grup genellikle ikincilerden gelir– özellikle pedagojik amaçlarla ve Alman devletlerinin görevlerini icra ederken uyacaklarını düşündükleri usullerin kuralları[nı belirlemek] için yayın yapan kişilerdi. Genel olarak, bu kişiler bir tür idari görevde çalışıyorlardı ve belli bir dereceye kadar deneyimden hareket ediyorlardı. Bunlar yalnızca akademik kuramcılar değildi (Small, 2001: 21).

15. ve 18. yüzyıllar arasında önemli kameralistleri yazdıkları metinler temelinde ele aldığı kitabında Small kameralizmi salt akademik bir dal olarak görmez; üstelik, kameralizmi her şeyden önce "bir yönetim tekniği" (Small, 2001: 19, 20) biçiminde tanımlayarak, kameralizmin akademik yönünü pratiğin içine yerleştirir. Öbür taraftan, son dönemde kameralizm üzerine ufkumuzu genişleten çalışmalar yapan Keith Tribe (1984; 1988; 1993; 1995; 1996) kameralizme salt pedagojik işlevi üzerinden bir tanım getirmektedir. Kendi sözleriyle, Tribe için, "kameralizm yazını ders kitaplarının yazınıdır ve bu hiçbir zaman unutulmamalıdır" (Tribe, 1988: 71). Oysa, kameralizmi yalnızca üniversitelerde gelişen akademik bir faaliyet olarak görmek, kameralizmin yönetim sürecindeki pratik ve bürokratik tarafını gözardı edebilir. Bu bakımdan, Small'un ve kameralistleri "danışman idareciler ve risale yazarları" (Schumpeter, 1997: 143) olarak tanımlayan Schumpeter'in izinden giden Andrew Wakefield'in kameralizmi 'bir üniversite bilimi' olarak tanımlayan Tribe eleştirisi haklılık kazanmaktadır (Wakefield, 1999: 26-27; 2005: 315-316). Buna göre, kameralistler yalnızca pedagojik bir görevi yerine getiren bir grup yazar ve akademisyen değil, bunun yanında idari görevleri icra eden devlet memurlarıdır. Dolayısıyla, kameralizmin bütünsel bir kavranışı için akademik ve bürokratik kameralizm birlikte düşünülmelidir. Üstelik, 18. yüzyılda kameralizmin üniversitelerde kürsüleri kurulmasıyla bu iki kameralist grup arasında şiddetli bir çatışma kendini göstermiştir. Aralarındaki çatışma devletin politikalarını etkileme yolunda verilen iktidar mücadelesinden, devletin refahını artıracak etkin yönetim sistemi hakkındaki görüş ayrılıklarından, para ve statü için devletin yönetim kademelerinde en iyi yere gelme çekişmesinden ve toplumsal yapıyı algılamalarındaki farklardan kaynaklanmaktaydı. 18. yüzyılda özellikle Prusya, Viyana ve Göttingen üniversitelerinde akademik kameralistler, memurların kameral bilimler adı altında çok kapsamlı bir üniversite eğitimi alması gerektiğini savunan reform yanlısı kimseler iken, bürokrat kameralistler genelde zümrelerle ilişkisi olan, hukuk eğitimi almış ve idare işinin usta-çırak ilişkisiyle işte öğrenilmesi gerektiğini savunan muhafazâkarlardı (Parry, 1963: 178-192; Wakefield, 1999: 29-38; Walker, 1978: 234-235). Gerçekten de, aynı zamanda idari görevlerde bulunmuş 18. yüzyılın iki büyük akademik kameralisti Johann Heinrich Gottlob von Justi'nin (1705-1771) ve Joseph Freiherr von Sonnenfels'in (1732/1733-1817) Viyana'da araştırmaları için gerekli arşiv belgelerine ve istatistiklere ulaşmalarını engelleyenler ve seyahate çıkmalarına zorluk çıkartanlar bürokrasideki kameralistlerdi. Bu yüzden Justi Viyana'yı terk etmişti; Sonnenfels de birçok araştırma kaynağına sahip olan, ancak kamuya açık yayınlar yapmayan aristokrat bürokratların yetiştirildiği *Theresianum* karşısında, kendisine verilen görevle Viyana Üniversitesi'nde Avusturya'nın toplumsal ve ekonomik koşullarına özgü akademik kameralizmi geliştirmeye çalışıyordu (Klingenstein, 1994: 196-197, 200, 202, 204). Dolayısıyla, kameralizm yalnızca üniversite eğitimi için yazıl-

mış kitapların oluşturduğu bir yazınsal gelenek değil, aynı zamanda hem bürokratların idari faaliyetlerini tanımlar, hem de yazınsal bir gelenek olarak bürokratların yazdıkları ancak kamuya açılmayan metinleri de içerir.

Akademik ve bürokratik yönlerini ayrı düşünmenin getirdiği tanımsal zorlukların yanında, başta da belirttiğimiz üzere, kameralizmin akademik ve yazınsal bir dal olarak zamanının birçok sosyal, doğa ve uygulamalı bilim dalını içermesi hem bu zorluğu artırıyor, hem de hataları beraberinde getiriyor. Yanlışlıkların başında kameralizmi günümüz sosyal bilim disiplinlerinin kapsamı daralmış konu alanları açısından ele alıp sadeleştirmek geliyor. Oysa, çağının ekonomik ve idari sorunları karşısında kapsamı zaman içinde genişlemiş kameralizmin pedagojik ve bürokratik anatomisi de değişmiştir. David Lindenfeld kameralizmin tanımsal zorluğuna şöyle ışık tutar: Ona göre zaman içinde kameralizm biri dar, diğeri geniş iki anlam kazanmıştır (Lindenfeld, 1997: 14-20). Dar anlamına göre tekil yazılan '*kameral bilim*' (*Kameralwissenschaft*) kamu maliyesi ile eş anlamlıdır. Bu dar tanıma göre, kameralistleri tek amacı devlet hazinesinin gelirlerini artırmayı amaçlayan maliye bürokratları biçiminde tanımlamak doğrudur. Öbür taraftan, Latince ve Yunanca *camera* sözcüğünden türeyen *Kammer* sözcüğü Almanca'da önceleri prensin sarayının hazine odası için kullanılırken, mali ihtiyaçlar artıp, idari faaliyetler mali idarenin ötesine genişleyip, yeni bürolar açıldıkça, sözcük mali bürokrasinin ötesinde tüm bürokratik yapı ve yönetim süreçleri için kullanılmaya başlanmıştır (Dean, 1999: 93; Neocleous, 2006: 22; Small, 1967: 112; Tribe, 1984: 264n; 1988: 6n; Wakefield, 1999: 2n). Genişleyen bürokratik yapı ve mali zorluklar karşısında 18. yüzyılda kameralizmin üniversitelerdeki akademik müfredatında yönetimin iktisadi ilkeleriyle ilişkili derslerin yanında, doğa bilimlerinden uygulamalı temel bilimlere kadar uzanan kapsamlı bir ders programı yer almıştır. Böylelikle, kameralizmin ilk zamanlarındaki mali eksenli dar tanımı içinde kameralistlerin öncelikli amacı devletin vergi hakkı üzerindeki tekelci gücünü korumak ve geliştirmek iken, özellikle zamanla artan savaş harcamaları sonucu hazine gelirlerinin kaynağı prensin kendi toprakları ile madenler, ormanlar, gümrükler, göller vb. devlet tekelinde ve imtiyazlarında bulunan kaynakları içerecek biçimde genişleyince, kameralistler bu gelir kaynaklarından azami ölçüde yararlanmak için ekonomi, maliye ve hukuk gibi idarenin temel bilim dallarının yanında, doğrudan uygulamaya dönük birçok yardımcı bilim (örneğin madencilik, botanik, istatistik, zooloji, balıkçılık, ormancılık, kimya, matematik, fizik, mimari, ziraat, veterinerlik, muhasebe, ticari ilimler, pratik felsefe, hidrolik, optik, mantık, makine bilgisi) üzerine de sistematik bilgi üretme sürecine girmişlerdir. Harcamalar için nakit bulma arayışı bölge içindeki her kaynağın etkin kullanımını bir zorunluluk haline getirdiğinden dolayı, kameralistler adı geçen her bir dalda uzmanlaşmışlardı. İşte bu noktada birçok disiplini içinde barındıran kameralizm en geniş anlamına ulaşır ve Lindenfeld bunu çoğul olarak '*ka-*

meral bilimler' (*Kameralwissenschaften*) terimiyle ifade eder. Kameral bilimlerin temel bileşenleri ise dar anlamdaki kameral bilim (maliye), aşağıda ele alacağımız ve kabaca kamu yönetimine denk düşen 'polis bilimi' (*Polizeiwissenschaft*) ile ev ekonomisini ve tarımsal ekonomik faaliyetleri tanımlayan *'oeconomy*'dir (Lindenfeld, 1997: 15; Wakefield, 1999: 1-2, 5n). 1727'de Prusya kralı I. Frederick'in devletin yönetim kademelerindeki kameralistlerin hukuk eğitimi temelinde geleneksel biçimde yalnızca vergilerin nasıl toplanacağı konusunda uzmanlaşmış maliye bürokratları olarak değil, devletin gelirini artıracak her tür 'pratik işten anlayan insanlar' (*men of affairs*) biçiminde yetişmesi için üniversitelerde kameral bilimler kürsüleri kurmuştur. Bundan böyle, akademik kameralizmi niteleyen 'kameral bilimler', 18. yüzyılda üniversitelerde bürokratların yetişmesi için yukarıda sıralanan değişik bilimsel alanlardan oluşan genel bir kategori haline gelmiştir. Bu genel kategorinin içinde doğrudan maliye ile ilişkili 'kameral bilim' bir ders olarak yer almaktaydı.

Bu geniş anlamı içinde akademik bir dal olarak kameralizm, her ne kadar çok sayıda bilim dalını içerse de, erken döneminden önemini kaybetmeye yüz tuttuğu geç 18. yüzyıla değin devletin geliriniençoklaştırma yönündeki maliye vurgusu kameralist gelenekte geçerliliğini her zaman korumuştur. Bu nedenle, yönetimin iktisadi ilkelerini konu edinen kameralizm, günümüzde salt pazar ilişkilerinin yer aldığı özel ekonomik alanı kendisine konu edinen modern 'ekonomi bilimi'ne (*economics*) değil, devletin ekonomisiyle ilgilenen kamu maliyesine daha yakındır. Aslında, Avrupa düşünce tarihinde hem klasik politik iktisatta (örneğin Petty, Steuart, Smith, Bentham, Malthus Ricardo, Mill), hem sosyal ve siyasal kuramda (örneğin Bodin, Montesquieu, Rousseau, Hume) ekonomik alan her zaman devlet ve toplum arasında mali bir ilişki olarak ele alınarak, kamu maliyesi devlet ve toplum arasındaki siyasal ilişkinin somutlaştığı bir alan olarak konu edinilmiştir. Sosyal teorinin gelişiminin temelinde yer alan mali düşünce nedeniyle Small tarih bilimi hariç modern anlamda sosyal bilimlerin kökünün Almanya'da ortaya çıkan yönetim bilimine uzandığını belirterek, genel olarak Alman sosyal bilimlerinin maliye biliminden başladığının altını özellikle çizer (Small, 1967: 110, 115). Benzer biçimde, Wakefield 18. yüzyılda kurumsallaşan Alman üniversitelerinin devlet ve ekonomiyi güçlendirmek gibi pratik bir amaca hizmet ettiğini belirtir ve Alman aydınlanma döneminin akademik yaşamının ve üniversiter sisteminin çağın mali gereklerinin parçası olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgular (Wakefield, *yayınlanacak*). Sosyal bilimlerin gelişiminin temelindeki bu güçlü mali vurgudan olsa gerek, Schumpeter 18. yüzyılda Smith'in *Ulusların Zenginliği* (1776) ile genel kabul görmüş bir düşünce sistemi haline gelen politik iktisadın düşünsel temellerinin yalnızca geçmiş teorik ya da felsefi akımlara değil, aynı zamanda kameralistler gibi devletin güncel pratik sorunlarına politikalar geliştiren risale yazarlarına, bürokratlara ve akademisyenlere dayandığını yazar (Schumpeter,

1997: 143). Barok dönemin farklı düşünsel akımlarının mali sistemi ısrarlı bir uğraş alanı edinmesinin önemli bir nedeni, Avrupa devletlerinin aralarındaki savaşların beraberinde getirdiği ekonomik ihtiyaçlar nedeniyle, gelirlerini salt hükümdarlık topraklarından elde eden feodal bir 'mülk devleti' (*domain state*) olmaktan çıkıp, Schumpeter'in deyişiyle, hükümdarın vergi hakkını ele geçirdiği ve gelirlerin düzenli toplanan vergilerden elde edildiği 'vergi devleti' (*tax state*) biçiminde kurumsallaşmasıdır. Feodal gelirlerin yerini artık yavaş yavaş para olarak toplanan verginin, yetmediği zamanlarda pazarın içinde yer alan ekonomik güçlerden borçlanmanın aldığı vergi devletinin modern prototipi, 14. yüzyıldan itibaren kendine özgü bir örgütsel ve yönetsel sistem geliştiren Alman İmparatorluğu'nun partikülarist yapısı içindeki bölgesel siyasal yetki alanlarına uzanır. Modern vergi devletinin tarihinin Alman İmparatorluğu'na uzanması ve burada kameralizm adıyla güçlü bir yönetim düşüncesi ve yazınının ortaya çıkması madalyonun iki farklı tarafıdır. Bunun altında yatan tarihsel gelişmeleri aşağıda ele alacağız.

Almanya'nın özgüllüğünde iyi düzenin siyasası ve kameralizm

843 Verdun Antlaşması'yla üç krallığa bölünen Frank İmparatorluğu'nun doğuda kalan ve Kutsal Roma İmparatorluğu'nun unvanını 1806 Napolyon Savaşları'na kadar taşıyacak olan Alman İmparatorluğu'nda, feodalizm sonrası diğer Batı imparatorluklarının merkezileşme eğiliminin aksine, irili ufaklı özerk siyasal yetki alanlarının meydana getirdiği parçalı siyasal yapı egemenliğini hiç yitirmedi. İmparator II. Frederick'in 1250'de ölümüyle başlayıp, 1273'e değin sürecek yönetim boşluğunda (*The Great Interregnum*) imparatorluk toprakları soylularca paylaşılmış ve hali hazırdaki parçalı siyasal yapı daha da derinleşerek çok sayıda yerel yönetim bölgeleri ve prenslikler ortaya çıkmıştır. Ticarete ve paraya dayalı kent ekonomilerinin prensler tarafından desteklenerek gelişmesiyle birlikte, 15. yüzyılda olgunlaşan bu siyasal ve idari yapı bir 'zümre' (*estate/Stand*) sistemiydi. Bu sistem prenslerin, soyluların, yüksek din adamlarının, 'kentli'lerin (*bürgher*) ve çoğunluğu köylülerden ibaret halk kesimlerinin oluşturduğu farklı 'zümreler'in (*estates/Stände*) bir araya geldiği 'zümre devleti' (*Ständestaat*) modeliydi. Feodal nüveleri içinde taşıyan, ancak klasik anlamda lord-vasal ilişkisine dayanmayan, mutlakıyetçi döneme geçiş öncesi Alman toplumsal koşullarına özgü bu siyasal yapı, 15. yüzyılın son çeyreğinde olgunlaşarak modern bürokratik sistemin ilk örneğini vermiştir (Poggi, 2002: 53-77; 2007: 55-58; Schumpeter, 1991: 102). Gerçekten de, zamanla prenslerin özel idari danışmanları haline gelen zümre seçkinleri kameralist memurların ilk örneğiydi. İmparatorluğun sınırlarındaki bu yerel yönetim alanları, Weber'in de belirttiği gibi, "en rasyonel gelişme aşamasında tam olarak modern devleti temsil eder" (Weber, 1995: 82). Weber modern devletin gelişiminin idari, poli-

tik, askeri ve mali araçların üzerinde tekelci meşru bir güç elde eden prensler ile bu araçlar üzerinde mülkiyet hakkı elde etme amacını gütmeyen danışmanları, kendi deyişiyle 'profesyonel politikacılar', tarafından başlatıldığını belirtir. Bu bürokratik prenslikler ve 'profesyonel politikacılar'ın en rasyonel gelişimi hiç kuşku yok ki Alman İmparatorluğu'nun bölgesel siyasal yetki alanlarında ortaya çıkan prenslerin ve kameralistlerin elinde başlamıştır. Dolayısıyla, Alman İmparatorluğu'nun parçalı siyasal yaşamındaki yerel yönetim alanlarında geniş topraklara sahip Batı Avrupa devletlerine göre mutlakıyetçiliğin çok erken bir zamanda başlayan gelişimini görmekteyiz.

Kameralizmin toplumsal koşullarını yaratan Alman partikülarizminin belli başlı nedeni, Almanya'nın en başından beri sınai, ticari ve tarımsal alanlardaki az gelişmişliğiydi. Ulusal ekonomi temelinde merkezileşmeyi engelleyen bu durum, İngiltere'nin ve Fransa'nın aksine, siyasal ve ekonomik çıkarların zümreler nezdinde temsil edilmesi sonucunu beraberinde getirmiştir. Zümreler bir taraftan çıkarlarını korumaya çalışırlarken, diğer taraftan prensin tüm bölgeyi ilgilendiren hukuki, idari ve mali kararlarında görüş bildiren ve bu kararları şekillendiren meclis türünden kurumsal bir işlev görüyordu. Zümre temelli temsil sistemi yoğunlaşan jeopolitik çatışmaların ve iç kargaşaların artışıyla birlikte istikrarı sağlamak, askeri ve mali desteği artırmak için bölge hükümdarları tarafından teşvik edilerek kurulmuştu. Ancak, özellikle mali işlerde etkin bir konumda yer alan zümreler ekonominin geriliğinden dolayı hiçbir zaman güçlü bir çıkar grubu olarak prensin iktidarına ortak olamamış; üstelik, bölge hükümdarlarının özel danışma kurulları gibi iş görmüşlerdir. Kentli zümrelerin ağırlıkta olduğu bu zümre meclisleri, zamanın gerekleri karşısında uzmanlaşmış alt idari bölümlere ayrılmış ve bu makamlara atanmanın koşulları arasına üniversitede eğitim alma zorunluluğu getirilmiştir. Yönetim sürecinde modern anlamda devletin politik rasyonalitesinin gelişmeye başladığı 15. yüzyılın son çeyreğinden itibaren makam sahibi memurlara dönüşen zümre seçkinleri zamanla prenslerin özel danışma kurulları gibi değil, devletin bürokratları olarak çalışmaya başlamıştır. Özellikle reform hareketinin etkili olduğu Protestan prensliklerde prensin kişiliğinden ayrılan devlet aygıtının içinde prens de artık en yüksek devlet hizmetkârı olarak görülmeye başlandı. Ancak, yönetimde prensin profesyonel idarecileri haline gelen zümre seçkinlerinin toplumsal yapıyı düzenleyici politik güçleri azalmasına karşın, Alman toplumsal yapısı zümre temelli örgütlenmesini sonuna dek sürdürmüştür (Engels, 1978: 15, 48; Ertman, 1997: 237-245; Poggi, 2002: 60-70; 2007: 55-58; Wilson, 2004: 14-16, 239, 243, 245-246, 248).

16. yüzyılın başından itibaren merkezileşme eğilimini sürdüren İngiltere'nin, Fransa'nın ve İspanya'nın aksine, Almanya'daki bölgesel siyasal yetki alanlarının ilk modern yönetim sisteminin örneğini vermelerinin ve yönetim üzerine geniş çaplı bir yazın geliştirmelerinin temelinde yatan koşulları şöyle sıralayabiliriz:

i) Alman İmparatorluğu'nun yerel siyasal yetki alanları arasında ufak çaplı rekabet yıkıcı etkiler yaratmış ve bölgelerindeki sınırlı kaynaklar karşısında yöneticiler sürekli bir etkinlik sorunuyla karşılaşmışlardır. Kaynak ihtiyacını kolonilerinden, geniş iç topraklarından ve pazarından karşılayan büyük devletlerin aksine, imparatorluğun yerel yönetim bölgelerinin yalnızca dar bölgelerindeki sınırlı kaynaklara mahkûm olması memurları kapsamlı rasyonel yönetim tekniklerini geliştirmek zorunda bırakmıştır. Dolayısıyla, birçok çağdaşı Avrupa düşünsel geleneğinin kuramsal ve felsefi niteliğinin karşısında, devletin gücünü artırmayı amaç ve uygulamaya dönük etkin ve pratik devlet politikalarını inceleme nesnesi olarak seçen kameralizm, yönetim konusunda 16. yüzyıldan itibaren döneminin en kapsamlı yönetim sanatı yazınını ve maliye düşüncesini geliştirmiştir.

ii) Fransa'nın, İngiltere'nin ve İspanya'nın aksine, Alman prensleri kaynak yaratmak için mali ve diğer idari büroları para karşılığı aracı kişilere ve kurumlara satmamış; bunun yerine, dar bölgeleri içinde askeri, mali ve politik araçların yönetimini eğitimli memurlarına emanet etmiştir. Böylelikle, bürokrasinin gelişimiyle devletin varlığı zamanla prensin kişiliğinden giderek ayrılmış ve kendine özgü amaçları ve çıkarları ile devlet daha soyut bir anlam kazanmıştır. Dolayısıyla, kameralistler prensin kişiliğinde özdeşleşmiş iktidar modelinden ayrılan yönetim düzeni ve devletin doğasına ilişkin kapsamlı eserler yazmışlardır.

iii) Üniversitelerde hukuk eğitimi almış kentli zümrelerin ilk zamanlarda prensin özel danışma kurulları türünden bir işlevleri vardı. 15. yüzyılın sonlarından itibaren, zamanla ağırlaşan istikrar ve mali kaynak sorunları karşısında daha rasyonel tekniklerin gerekliliği prensin yönetim bilgisini aşmış ve özel danışmanları da bürokratik bir sınıfa dönüşmüştür. Bunun sonucunda, prensin yerine devletin hizmetkârı gibi işlev gören Alman yönetici sınıfları ile imparatorluğun bölgesel devletleri diğer merkezileşmiş geniş imparatorlukların yönetim sisteminden farklılaşmıştır. Örneğin, XI. Louis'den (1423-1483) itibaren sürekli bir merkezileşme eğilimi ve arayışı içindeki Fransa'da devlet görevlileri genelde üniversite eğitimi almamış aristokratlardı ve kralın özel danışma kurulları olarak çalışmışlardır. Mutlak yönetim sisteminin en gelişmiş örneğini veren Fransa ve Prusya bu anlamda iki farklı yönetim sistemi geliştirmiştir. Fransa'da yönetimin merkezi kralın görkemli sarayı iken, Prusya devletinin yönetimi hükümdarın kişiliğinden ayrılmış bürokrasi ile simgeleniyordu (Poggi, 2002: 87-97; 2007: 63-71). II. Frederick'in *Anti-Machiavelli*'de yazdığı şu satırlar sanki aynı zamanda XVI. Louis'nin söylediği iddia edilen "devlet benim" sözüne karşılıktır: "Hükümdar kesinlikle tahakkümü altındaki halkın mutlak Efendisi değil; onun ilk hizmetkârıdır."[2] Burada bir diğer kritik nokta ise ka-

2 Metne şu adresten ulaşılabilir: http://www.geocities.com/danielmacryan/antimac.html?20073.

meralist düşüncede devlet ve toplum refahının aynı anlama gelmesidir. Biri diğerinin zorunlu koşuludur.

iv) Karmaşık idari yapıların, yeni yönetim tekniklerinin ve yönetim üzerine kapsamlı bir yazının Alman prensliklerinde ortaya çıkmasının bir diğer nedeni, Alman imparatoru ile bölgesel prenslikler arasındaki idari, politik ve ekonomik ilişkilerin doğurduğu katmanlaşmış bürokratik sistemdir. Prenslikler bir taraftan kendi içindeki sınırlı kaynaklarla varolma mücadelesi verirlerken, diğer taraftan bağımsızlıkları için imparator ile hem bir sürtüşme içindeydiler, hem de güvenliklerini ve diğer prenslikler karşısında çıkarlarını korumak için imparatorluk kurumlarında yer bulmak ve imparatora mali kaynak yaratmak zorundaydılar. İmparatorluğa her ne kadar adem-i merkeziyetçi bir siyasal yapı egemen ise de, tüm yerel yönetim bölgelerini düzenleyen imparatorluk kurumları geçerliliğini 1806'ya değin korumuştur (Wilson, 2004: 8-11, 34-36, 157). Dolayısıyla, prensler ve imparatorluk arasındaki yönetim ilişkisi değişen koşullara göre esneklik kazanmış, karmaşıklaşarak genişleyen idari kurumlar ve stratejilerle birlikte prensliklerdeki devlet görevlilerinin yönetim becerisi de zamanla gelişmiştir. Bürokraside ve 18. yüzyılda Alman üniversitelerinde kurumsallaşan kameralizm, Almanya'da yönetimdeki bu becerinin adıydı.

v) Alman İmparatorluğu'nda 12. yüzyıldan itibaren kentlerin sayısındaki hızlı artışla birlikte şehirleşme diğer Avrupa devletlerine göre çok yüksek seyretti. Bunun sonucunda, prensler altyapı, temizlik, sağlık, hijyen, mimari, eğitim gibi şehir yaşamının elzem koşullarını yerine getirecek yönetsel düzenlemeleri hayata geçirdiler. Ayrıca, reform hareketinin seküler bir dünya algısı yaratması Protestan Alman prensliklerinde Fransa, İtalya ve İspanya gibi günlük yaşamın Roma Kilisesi ve kilisenin yerel kurumları ile düzenlendiği Katolik devletlere göre modern yönetim rasyonalitesinin ve etkin bir yönetim için eğitim kurumlarının çok önce gelişmesine yol açmıştır. Kilisenin bıraktığı boşluğu dolduran yeni idari düzenlemeleri uygulayan Protestan Alman prensleri iktidarlarının kaynağı olarak Tanrı'yı görmeyip, paternalist bir söylem içinde refahı ve mutluluğu kendisine emanet edilmiş çocuğu gibi gördüğü halkının hizmetindeki kamusal bir kişiydi. Dolayısıyla, bölgesel Protestan devletlerde reform sonrası kilisenin ve dini kurumların yönetim yetkisinin iyiden iyiye azalması devletin müdahale alanını genişletmiştir. Müdahalenin ve düzenlemenin kurallarını prensler, aşağıda açıklanacağı üzere, polisiye kaidelerle belirlemiştir (Neocleous, 2006: 3; Raeff, 1975: 1223; Wilson, 2004: 211-212).

vi) Alman İmparatorluğu'nun bölgesel devletlerinin kaynak arayışı ve reform hareketinin tetiklediği dinsel faktörler nedeniyle prensler arasında artan jeopolitik çatışmalar mali ve askeri kaynaklar yaratmanın incelikli yönetim ve mali tekniklerini beraberinde getirmiştir. Aynı zamanda, 15. yüzyılın son çeyreğinden itibaren zümre temelli toplumsal yapı prenslikler içinde istikrarı bozan kargaşalara neden olmuş ve istikrarlı bir toplumsal ortam yaratmanın yeni

yönetsel teknikleri ortaya çıkmıştır. Bu iç kargaşaların başında kuzey prensliklerinde 1476'da başlayan ve dalga dalga yayılıp imparatorluğun üçte ikisini kaplayan köylü ayaklanmaları gelmektedir. Bölgelerin mali ve idari konularının zümreler ve prensler arasında görüşülüp karara bağlandığı meclislerde, hakları temsil edilmeyen ve tüm mali yükün üzerlerine bindiği toplumsal kesim halkın çoğunluğunu oluşturduğu köylülerdi. 50 yıllık köylü direnişi, şiddetinin arttığı 1525'te bastırıldığında galip çıkanlar prensler oldu (Engels, 1978: 156). Köylü ayaklanmaları ve sonrasında 1555'te Augsburg Barışı ile Protestan ve Katolik prensler arasındaki savaşlar sırasında artan kargaşa ortamı yatıştığında, prenslerin karşısında artık serflikten çıkmış, devletle kurdukları vergi ve askeri ilişkiler üzerinden yasalara tabi uyruklaşmış yurttaşlara dönüşmüş ve emek hareketliliği kazanmış olmasına karşın yoksullaşmış bir kitle duruyordu. Bu kitleye ister Foucault'nun deyişiyle yeni bir toplumsallığa işaret eden 'bireyler'den oluşmuş 'nüfus' (*population*), ister Spinoza gibi 'çokluk' ya da 'halk yığınları' (*multitudo*) diyelim, 'devlet'in (*imperium*) yönetim siyasasının amacı bu yeni toplumsal yapıyı istikrarlı bir düzen içinde tutmak, birlikte yaşamanın koşullarını kurmak ve bunlar için kuralları belirlemekti. Bunun üzerine, imparator ve prensler, zümrelerin ve kilisenin düzenleyici politik güçlerinin azalmasıyla ortaya çıkan yönetim boşluğunda toplumsal yapıyı istikrara kavuşturmak ve etkin kaynak yaratım süreçlerini sekteye uğratmamak için 'yazılı idare kuralları' ve 'önlemler' (*Polizieordnungen*) yayınlamaya başladılar. Bu nizâmnâmeler toplumsal kesimler arasındaki dengeleri yerli yerine oturtmak ve Latince *Politeia* sözcüğünden türemiş 'iyi düzen' anlamına gelen *Polizei* koşulunu sağlamak için çok geniş kapsamlı düzenlemeleri içeriyordu. Buna göre, "yönetim şeylerin uygun bir amaca gidecek biçimde düzenlendiği doğru düzendir" (Perrière'den aktaran Foucault, 1979a: 10). Yönetimin konusu olarak toprağın ya da insanların yerine *şeyler*in konulması ile egemenliğin kapsamının ne denli geniş olduğu, dolayısıyla yönetimin sınırsız düzenleyici iktidarı vurgulanıyordu. Ancak, asıl olarak, iktidarın değişmez hedefi insanı içindeki ve dışındaki her *şey* ile birlikte yönetmek amaçlanıyordu. Buna göre, tüm *şeyler*in içinde, insanın hem iç dünyasını, hem üstünde yaşadığı toprağı, hem de fiziki beden sağlığını ve toplumsal varlığını düzenleyen polisiye kaidelerin ışığında geliştirdiği nüfus perspektifi yönetim sanatı teorisinin ayırıcı özelliğiydi. Bu yeni nüfus perspektifinde polisiye düzenlemelerle yürütülen disiplinci kameralist yönetim anlayışında nüfusun sağlığı başat önemdeydi; çünkü üretimin, tüketimin ve devlet gelirinin artışı nüfusun sayıca çokluğuna bağlı görülüyordu. Hal böyle olunca, özelikle Otuz Yıl Savaşları'ndan (1618-1648) sonra nüfusunun büyük bölümünü kaybeden Alman devletlerinde geniş çaplı polisiye düzenlemelerle birlikte, nüfusun sayısını artırmayı ve sağlığını korumayı amaçlayan tıbbi düzenlemeler de polisiye kuralların en önemli parçasını oluşturmuştur. Söz konusu tıbbi polisiye kurallar aracılığıyla doktorların atanması,

bulaşıcı hastalıklardan korunma, su ve yiyeceklerin temizliği, alkol ve tütün tüketimi, hastanelerin bakımı gibi sağlıkla ilgili birçok düzenlemeyi kameralistler hayata geçirmiştir (Rosen, 1953: 27). Kameralistler kaleme aldıkları metinlerde tıbbi polisiye düzenlemelere çoğu zaman yer vermişler, ayrıca sırf bu alan üzerine hatırı sayılır bir yazın ortaya koymuşlardır.

Dolayısıyla, gündelik yaşamın hemen her alanını düzenleyen ve devletin yönetim kurallarını belirleyen bu hukuki ve idari düzenlemeler yeni bir yönetim anlayışı ve yazını doğurmuştur. Diğer bir deyişle, 16. yüzyılda polisiye düzenlemelerle birlikte başlayan devletin yönetimselleşmesi ve yönetimin yoğunlaşması egemenliğin doğası ile yönetim üzerine entelektüel bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Artık Yunan-Roma antik çağından itibaren hükümdara iktidarını kullanma yolunda kişisel becerisini geliştirmeye yönelik tembihlerde bulunan ve "Prense Öğütler" (Foucault, 1979a: 5) adıyla bilinen yazınsal geleneğin yerine, Almanya'da kameralizm ve polis bilimleri adında yeni bir yönetim sanatı yazını ortaya çıkmıştır. İyi düzeni sağlamayı amaç edinmiş, günümüz tabiriyle, kamu yönetimi bilimine denk düşen polis bilimleri bölgesel devletlerin iç yönetim sorunlarıyla ilgiliydi. Kameralizm ise erken zamanlarından itibaren polis bilimlerinin iç yönetim sorunlarını çözme yolundaki uğraşısının mali ayağını oluşturuyordu. Bununla beraber, kameralistler kameralizm ile polis bilimlerini ayrı düşünmediği için aynı zamanda iyi düzenin kurallarını içeren metinler kaleme almış polis bilimi yazarlarıydı. Ancak, kameralistlerin zaman içinde bu iki başlık altında bazen farklı, bazen aynı konuları ele almış olmaları kameral bilimler ile polis bilimleri arasında tanımsal bir kargaşaya yol açıyor. Geç 18. yüzyıla dek kameralizmi ve polisiye düzenlemeleri birbirinden ayırmak pek mümkün değildi. Bununla birlikte, 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra liberal düşüncelerin etkisiyle polisiye düzenlemelerin kapsamını güvenlikle sınırlayan yaklaşımlar önem kazanmış ve polis bilimlerinin ilgilendiği ekonomik, mali ve ticari düzenlemeler ayrı çalışma alanlarına dönüşmüştür. Bu zamana değin kameralizm ve polis bilimleri birlikte devlet yönetiminin kendine özgü bir rasyonalitesi ve araçları olduğunu savunan 'devlet aklı' (*raison d'état/the reason of state*) öğretisi içindeki en kapsamlı yönetim sanatı yazını ve teorisiydi.[3] Kameralizm ve polis bilimleri yönetim araçları üzerine yoğunlaşıp, iyi düzeni sağlama yolunda bireylere devletin gücünü artırma ve toplumsal düzeni sağlama yolunda belli davranış modlarını aşılamayı amaçlıyordu. Ancak, kameralizm ve polis bilimlerinin azami devlet geliri elde etme ve iyi düzenin koşullarını yaratma doğrultusunda yönetimin ilgi alanlarını ve politik araçlarını çağın gereklerine göre yeniden düzenlediğini görüyoruz. Örneğin,

3 "Devlet aklı" kavramının ilk kez İtalya'da 1589'da Giovanni Botero'nun yayınladığı *Della Ragion di Stato* adlı kitapta belirdiği kabul edilir. Metnin Almanca'ya çevrilişi ise 1596'ya rastlar (Neocleous, 2006: 15; Sancar, 2004: 16). Bununla birlikte, 'devlet aklı' terimi genellikle İtalya ve Fransa'daki yönetim yazınında egemen iken, kameral bilimler ve polis bilimleri Almanya'daki yönetim sanatı teorisinin adıydı.

erken zamanlarda feodalizm sonrası yönetimin ilk amacı toplumsal çalkantıların bozduğu istikrarı sağlamak iken, Otuz Yıl Savaşları sonrası polisiye düzenlemelerin asıl odak noktası artık iç kargaşa ortamını düzenlemenin yanında, savaşın bıraktığı ağır mali fatura karşısında ve artan devletler arası rekabetle birlikte parasal gelir yaratmak için kaynakların etkin kullanımını sağlayacak ve nüfusun üretkenlik artışını gerçekleştirecek düzenlemeleri hayata geçirmekti. Bu ikinci aşamada devletin kendi varlığını sürdürecek politik rasyonalite nüfusun genel refahına ve üretkenliğine bağlanmıştır (Neocleous, 2006: 8-14). Dolayısıyla, buraya kadar ele aldığımız Almanya tarihinden hareketle, kameralizmin ve polis bilimlerinin tarihsel gelişimini Westphalia Barışı (1648) öncesi ve sonrası ikiye ayırıp, üçüncü aşama olarak da 18. yüzyılda özellikle Prusya ve Avusturya üniversitelerinde gelişen akademik kameralizm dönemini eklemek uygundur. Bu bakımdan, kameralizmin tarihsel gelişiminin sürdüğü, toplumsal, ekonomik ve siyasal koşullar açısından farklılaşan dönemler şu biçimde beliriyor: 1475-1618, 1648-1727, 1727-1830.[4]

Seküler bir pastoral iktidar modeli olarak kameralizm

Kameralizmin yaklaşık 300 yıllık tarihinde devletin amaçları doğrultusunda geliştirdiği yönetim rasyonalitesinin düşünsel arka planı hiç değişmemiştir. Eski Hıristiyan yönetim düşüncesine Mısır uygarlığından ve İbrani metinlerinden devşirilerek yerleşmiş, kralın (Tanrı-Kral) çoban, halkın ise sürü olarak anlatıldığı ve çoban-sürü metaforuyla betimlenen pastoral iktidar modeli (Foucault, 1979b: 236-240) kameralizmin ve polis bilimlerinin hayata geçirmeye çalıştığı yönetim ülküsüdür. Reform hareketi ve neostoacılığın etkisiyle Protestan Alman prensliklerindeki kameralistler geliştirdikleri yönetim ütopyalarında ve planlarında pastoral iktidar modelinin seküler biçiminin en yetkin örneğini vermişlerdir. Örneğin, prensin talimatı üzerine kaleme aldığı *Testament* (*Vasiyetname*) (1555) adlı kitabında Osse yönetim idealini pastoral iktidar modelini betimlediği şu düşüncesi üzerine kurmuştur:

4 Mark Neocleous kameralizmle birlikte Alman yönetim sanatının diğer yüzünü oluşturan polisiye düzenlemelerin Kıta Avrupası'nda ve İngiltere'de 16. yüzyıldan itibaren sürekliliklerini ve değişimlerini incelediği çalışmasında dönemleri Otuz Yıl Savaşları öncesi, sonrası ve geç 18. yüzyıl olarak belirlemiştir. Kameralizm için bizim dönemlerimiz de yaklaşık olarak Neocleous'u (2006: 8) izlemektedir. Small başarılı kameralizm döneminin 1555'te Melcihor von Osse'nin (1506-1557) belli başlı Alman devletlerinin hukuki ve siyasal yapılarını betimlediği *Testament (Vasiyetname)* adlı kitabı ile başladığını ve 1765'te Sonnenfels'in üç ciltlik *Grundsätze der Policey, Handlung und Finanz (Polis, Ticari ve Mali Bilimin İlkeleri)* adlı kitabıyla bittiğini belirtir (Small, 1967: 111). Ancak, yazımızda, Small'un da tercih edeceği gibi, kameralizmi hem bir yazınsal gelenek, hem de Alman bürokratik işleyişinin özgün adı olarak kullandığımızdan ve kameralistleri hem metin yazarları, hem de bürokratlar olarak düşündüğümüzden dolayı, kameralizmin tarihini 1555'den önceye götürmeyi uygun bulduk. Ayrıca, yazımızda kameralist düşüncede dönüm noktası olan Sonnenfels'ten sonra kameralizmin entelektüel çevrelerde ve üniversitelerde geçerliliğini hangi koşullarda kaybettiğini irdeleyeceğimiz için bitiş dönemimizi 1765'in ötesine, kameralist söylemin ve düşüncenin tamamen ortadan kalktığı 1820'lere dek uzatmak istedik.

> Devlet insanların üzerinde öyle yüce, değerli ve harika bir şeydir ki, işleyişi, ne kadar basiretli ve akıllı olursa olsun, hiçbir insan oğlunun iradesine, gelip geçici hevesine ve yargısına emanet edilemez; çünkü böyle bir devlet, doğası gereği özü kendisinden gelen diğerlerinin üzerinde olan birisinin icrasına bırakılması gereken daha görkemli bir şeydir – ki bu durum diğer hayvan türlerinde de böyledir; çünkü koyun sürüsü koyunlardan birisi tarafından yönetilmeye terk edilemeyeceği gibi, bir at ya da sığır sürüsü de kendi türünden birisi tarafından yönetilemez; ancak, diğer hayvanlardan daha yüce ve iyi olan devlet türü bir şey gereklidir (Aktaran Small, 2001: 37).

Şüphesiz, bu kişi (çoban) polisiye kaidelerle halkı (sürü) yönetecek prensten başkası değildir. Ancak, devlet ve yönetim bu erken zamanda bile prensin kişiliğinden ayrı düşünülmektedir. "Tanrıya şükür," diye yazar Osse henüz 1555 yılında, "bu ülkeye şimdiden muteber, iyi ve övgüye değer bir *Policey* bahşedilmiştir" (Aktaran Small, 2001: 45). Small'a göre kameralizmin gelişim evresini başlatan ve dindar Gotha Dükü Ernst'in pastoral teolojinin hukuk anlayışına dayanan yönetim pratiklerinden etkilenen Veit Ludwig von Seckendorff (1626-1692) için de pastoral iktidar modelinin modern *Siyasi İlahiyat*'ı önemini koruyordu (Small, 2001: 61).[5]

Kameralist yönetim düşüncesinde prens de pastoral iktidar modelinde betimlenen sürüsündeki tüm koyunları 'bir arada ve tek tek' (*omnes et singulatim*) gören çobana benzer biçimde (Foucault, 1979b) çocuklarıyla ilgilenen bir aile babası biçiminde resmedilmiştir. Gerçekten de, paternalist bir söylem kullanan erken modern dönemde prensler yayınladıkları emirleri 'halkın babası' (*Landesvater/father of the people*) sıfatıyla imzalarlar; böylelikle, en küçük toplumsal birim olan aile yönetim hiyerarşisinde merkezi bir yer kazanmaktaydı. Özel alan ile kamusal alanın iç içe geçtiği ve devlet-sivil toplum ayrışmasının olmadığı bu politik düzen ve söylemde çıkacak bir isyan da baba katili suçuna eş değerdi (Wilson, 2004: 267). Dolayısıyla, polisiye kaidelerle geniş çaplı bir disiplin toplumu yaratılmaktaydı. Bu bağlamda, ev ekonomisi idaresinden farklı görülmeyen devlet yönetimi için polisiye kaidelerde ve kameralist düşüncede aile ekonomisinin yeri son derece önemliydi. Bundan dolayı, Aristoteles'in iktisat düşüncesindeki *krematistiğin* karşıtı ev ekonomisi anlamındaki *Oikonomie* bir devlet modeline dönüşmüş ve kameralistler devlet ekonomisinin bel kemiğini oluşturan aile ekonomisinin üretkenliğini artırıp, vergilendirme kapasitesini genişletmek için ailelere teknik bilgiler veren didaktik metinler kaleme almışlardır. Ancak, bunu yaparlarken Aristoteles'in ekonomi düşünce-

5 Temelinde hukuksal terimlere dönüştürülmüş eski Hıristiyan pastoral iktidar modelinin dini kavramlarının yattığı kameralist modern yönetim düşüncesi, tam da Carl Schmitt'in *Siyasi İlahiyat* olarak tanımladığı modern siyasal düşüncenin mahiyetini serimler: "Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır. Sadece tarihsel gelişimleri dolayısıyla değil, –çünkü bu kavramlar ilahiyattan devlet kuramına aktarılmıştır, örneğin her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür– bu kavramların sosyolojik yönden incelenmesi için anlaşılması gereken sistematik yapıları dolayısıyla da dünyevileştirilmişlerdir" (Schmitt, 2005: 41).

sindeki ahlâksal boyuttan sıyrılmışlardır. Bu yeni yönetim sanatında siyaset ve ekonomi Aristoteles'in kurguladığı biçimiyle etik bir edim değildi; tam tersi, devletin yeni politik rasyonalitesi içinde gelişmiş yönetim teknolojilerinden oluşan bir siyasa bütünüydü. Bu yüzden, devlet idaresinin etik ilkeler temelli siyaset ya da felsefi sistemler ile hiç mi hiç ilgisi yoktu. Siyaseti bir etkinlik problemi içinde tasavvur eden kameralistlerin gözünde *siyaset* böylece ahlâktan sıyrılarak, teknik aklın bir ürünü olarak *siyasaya* dönüşür. Siyasete rasyonalist bir tanım getiren kameralistler için siyaset, salt pratik aklın keşfedebileceği bir bilgiydi. Dolayısıyla, siyaset devletin varlığını sürdüren ve aklın evrensel ilkeleri ışığında belirlenen amaçlara uygun araçları bulmaya ve geliştirmeye dönük, ekonomi (idareli tutum) ve siyasa (yönetim pratiği) bilgisinin gerçeklendiği praksisti. Kısacası, siyaset, tanım olarak, kameralistler için devlet amaçlarına en etkin hangi araçlarla ulaşabilir sorusu temelinde üretilen iyi düzenin pratik ekonomi bilgisidir. Kameralist kürsünün 1727'de kurulduğu ilk üniversitelerden birisi Halle Üniversitesi'nin rektörü Johann Peter Ludewig açılış dersinde bu konuda şunu söyler:

> Çiftlikler, meralar, göletler, ormanlar ve bitkiler ile nasıl ilgilenileceği; ... çiftliklerde gübrenin nasıl artırılacağı; mayalamanın nasıl yapıldığı ve tahılın nasıl satılacağı; bir toprak sahibinin her yıl neyi yapıp yapmaması gerektiği; ocaklar, yiyecek mahzenleri ve peynir küfeleri için nelerin gerektiği; bunların ekonomik biçimde nasıl sağlanacağı; nasıl korunup paylaştırılacağına dair Aristoteles'te tek bir söz bile yoktur. Dolayısıyla, onun izinden giden önceki iktisat profesörleri de bunlarla hiç uğraşmamışlardır (Aktaran Lindenfeld, 1997: 16).[6]

Kameralizmin ve polis bilimlerinin aile ekonomisine verdiği merkezî önemden dolayı Almanya'daki yönetim sanatı yazını aynı zamanda 'aile babası yazını' (*Hausväterliteratur*) ismiyle anılmıştır. Bu yazının arkasında yatan yönetim düşüncesine göre prensin sarayından ayrı düşünülmeyen ev yaşamı da devletin gereklerine göre etkin biçimde düzenlenmeliydi. Kameralistler söylemlerinde prens ile aile babası arasında analojiler kurarak, yukarıda belirttiğimiz gibi, ev ekonomisini devletin ekonomisine eklemlemiş ve özel alanın ekonomisini yönlendirmek üzere halkın kolaylıkla anlayabileceği öğretici metinler kaleme almışlardır. Hem ekonomik faaliyeti yönlendiren kameralist metinler, hem de gündelik yaşamı düzenleyen polisiye kaideler, siyasal ve hukuksal hükümranlık kuramlarının aksine, paternalist bir söylem içinde merkezinde ekonominin

6 Benzer biçimde Spinoza *Tractatus Politicus*'unun açılış paragrafını sanki kameralistlerin gözünden yazmıştır: "Filozoflar[ın]... asla Siyasette uygulanabilecekleri görüşleri olmamıştır, onların tasarladığı şekliyle Siyaset, gerçekleşmeyecek bir düş olarak, veyahut ya Ütopik ülkelere ya da şairlerin altın çağına, yani hiçbir kuruma ihtiyaç duyulmayan bir zamana uygun olarak görülmelidir. O halde, bir uygulaması olan tüm bilimler arasında, kuramın eylemden en çok farklılık gösterdiği bilim siyasettir ve Devleti yönetmeye kuramcılarda, yani filozoflardan daha uygunsuz kimsenin olmadığına hükmedilir" (Spinoza, 2007: 11-12).

yer aldığı aşağı (aile) ve yukarı (prens) doğru süreklilikler yaratıyordu (Foucault, 1979a: 9-10). Ancak, burada unutulmaması gereken nokta, prensin ve kameralistlerin paternalist söyleminin altında etkin bir bürokratik aygıtın çalıştığıdır. Kameralistler metinlerinde aynı zamanda etkin bir bürokratik işleyişin genel ilkelerini geliştirmişlerdir. Bu anlamda, eski yönetim anlayışının parçası paternalist söylemi bu bürokratik prensliklerde yönetimsel bir 'taktik' olarak düşünebiliriz. Kameralist söylemdeki teolojik unsurlar ve paternalizm 18. yüzyılda terk edilmiştir.

Dolayısıyla, 16. yüzyıldan itibaren ekonomi düşüncesi aile ekonomisi anlamına bağlı kalsa da, devlet katında idari bir süreç biçiminde ele alınışı iktisat düşüncesinde bir yenilikti. Ekonomi düşüncesi Batı klasik politik iktisadında 'değer' gibi soyut kategoriler etrafında gelişirken, Almanya'da ev ekonomisinin pratik işlerine ve ekseriyetle zirai faaliyetlere referansta bulunan 'ekonomi' fikrine dayalı 'aile babası yazını' 18. yüzyılın başına dek geçerliliğini korumuştur. Ancak, iktisat düşüncesindeki devrim niteliğindeki yenilik, 18. yüzyılda ekonominin pratikte devletin polisiye düzenlemelerden yavaş yavaş sıyrılıp, özerkleşmesi ve teoride ekonomik alanın bilgisinin yeni bir iktisat anlayışına doğru evrilmesiydi. Aşağıda belirteceğimiz gibi, sözünü ettiğimiz yeni iktisat düşüncesi aydınlanmanın etkisiyle ekonomik sistemi ve toplumsal yaşamı polisiye düzenlemelerden ayırarak kameralizmi yerinden eden *Nationalökonomie*'dir.

Akademik kameralizm dönemi

Kameralizmin üniversitelerde akademik bir dal olarak gelişmeye başladığı 18. yüzyıl kameralist yönetim ve maliye düşüncesinde hem bir olgunlaşmayı, hem de değişimi ve çözülmeyi beraberinde getirmiştir. Prusya Kralı I. Frederick 1727'de hukuk ağırlıklı devlet bilimlerinin öğretildiği iki ünlü üniversitesinde –Halle Üniversitesi ve Frankfurt (Oder) Üniversitesi– kameral bilimler kürsülerini açmıştır. Frederick, Halle Üniversitesi'nin kameral bilimler kürsüsüne Simon Peter Gasser'i (1676-1745), Frankfurt Üniversitesi'ndeki kürsüye Justus Christoph Dithmar'ı (1678-1737) profesör olarak atayarak, devlet memurlarının hukuk ve maliye yanında doğa bilimlerini ve uygulamalı temel bilimleri içerecek kapsamda geniş bir yönetim eğitimi veren kameral bilimlerde öğrenim görmesini istemiştir. Tribe'ın (1988: 95-96, 103, 105-106) sunduğu farklı kameral bilimler profesörlerinin müfredat planlarına baktığımızda 'polis bilimi' (*Polizeiwissenschaft*), 'maliye' (dar anlamda mali eksenli kameral bilim), 'ekonomi' (*oeconomy*) gibi disiplinlerin öğrencilere son sene, ilk iki ya da üç sene ise birçok doğa biliminin ve uygulamalı bilimin okutulmasını önerdiklerini görüyoruz. Müfredat önerilerine göre, tüm bu derslerden geçen öğrenciler ancak son dönemde kameral bilim, polis bilimi, hukuk, ekonomi gibi yönetimin temel bilimlerini okumaya hak kazanmaktadır. Üniversitelerde bu doğrultuda

kapsamlı bir eğitim alan kameralistlerle, yalnızca hukuk ya da kameral bilimlerden bazılarının eğitimini almış geleneksel kameralistler arasında bir ayrımda kendini göstermiştir. İlk gruba 'aydınlanmış devletin' savunucuları olarak 'evrensel kameralistler', ikinci gruba da 'kısmi kameralistler' adı verilmiştir (Wakefield, 1999: 15, 29, 34, 384; Tribe, 1988: 67).

Üniversitelerde kameral bilimler profesörleri 18. yüzyılın ilk yarısına kadar ikinci gelişme evresi olarak belirlediğimiz 1648-1727 dönemindeki kameralistlerin yazdığı metinleri derslerinde kullanmışlardır. Westphalia Barışı sonrası gelişen ikinci evredeki kameralistler birinci döneme (1475-1618) göre emek üretkenliği, istatistiksel verilerin toplanması, yoksulluk, halk sağlığı, ekonomide verimlilik, iç ve dış ticaret, muhasebe, hukuk gibi konularda daha kapsamlı ve teknik eserler yazmışlar ve tüm bunları polisiye düzenlemelerden ayrı düşünmemişlerdir. Veit Ludwig von Seckendorff, Johann Becher ve Wilhelm von Schröder'in kitapları yeni kurulan kameral bilimler kürsülerinde en çok okutulan ders materyalleriydi ve akademi içinde dönemin yeni yönetim düşüncesi ilk zamanlarda bu metinlerin temelinde yükseldi (Tribe, 1984: 263-264). Bunlar içinde Small'a (2001: 239) göre kameralizmin Adam Smith'i olan ve 1692'de Halle Üniversitesine rektör olarak atanmış Seckendorff'un çok ayrı bir yeri vardır. Seckendorff 1648 sonrası Alman devletlerinin içine düştüğü zor durum karşısında çözümler üretmek için girdiği yeni arayışlarla kameralizmde bir dönüm noktası yaratmıştır. Öyle ki, 1655'te yazdığı *Der Teutsche Fürstenstaat* adlı kitabı kameral düşüncenin değişime uğrayıp çözülmeye başladığı 18. yüzyılın sonuna kadar baskısı yapılarak üniversitelerde okutulmuştur. Mali bürokrasinin hukuk işleriyle ilgili bürokrasiden farklı bir doğaya sahip olduğunu düşünen Seckendorff, kitabında bürokratların devletin gelir ve gider muhasebesini nasıl kayda geçirmesi gerektiğini, rasyonel ve etkin bir bürokratik işleyiş için izlemeleri gereken kuralları ortaya koymuştur (Johnson, 1964: 382-383). Seckendorff'un başı çektiği ikinci dönem kameralistler kendilerinden önce 16. yüzyılda Georg Obrecht'in (1547-1612) geliştirdiği nüfus perspektifini çok daha ileri bir düzeye götürmüşlerdir. Obrecht 16. yüzyılda ortaya çıkan yönetim sorunu karşısında prensin ya da halkın dilinden değil, yeni bir toplumsal yapıyı tanımlayan 'nüfus'un ve bir yönetim pratiği olarak 'kamu otoritesi'nin dilinden konuşan ilk kişiydi (Pasquino, 1978: 48). Bu anlamda, iyi düzeni sağlama ve devletin gelirini artırma amacına yönelik yönetimin rasyonel ilkelerini sistematik biçimde üretme anlamında bilimsel bir uğraşa çeviren ilk kişiydi. 17. yüzyıl kameralistleri de kamu gücü ile nüfus arasındaki ilişkinin dinamiğini tamamen nüfusun refahında görerek, Obrecht'in izinde, söylemlerinde nüfus perspektifini çok daha gelişkin bir hale getirmişlerdir. Schröder'in "zengin bir halk yoksa, zengin bir prens de yoktur" (Small 1967: 116) sloganı, bu daha incelikli hale gelmiş yeni polisiye nüfus perspektifinin mahiyetini özetliyor.

Kronolojik önerimize göre, kameralizmin üçüncü dönemi akademik kameralizmin ortaya çıktığı 1727 yılına rastlar. Belirttiğimiz gibi, yüzyılın ilk yarısına kadar ikinci dönem kameralistlerin etkisi hala devam ediyordu. Ancak, Justi ve Sonnenfels yüzyılın ikinci yarısında kameralizmin 15. yüzyılda başlayan tarihsel serüveni içinde en önemli iki isim haline geldi. Justi'nin 1755'te yazdığı *Staatswirthschaft* (*Devlet Ekonomisi*) ile Sonnenfels'in ilk baskısı 1765'de yapılan *Grundsätze der Policey, Handlung und Finanz* (*Polis, Ticari ve Mali Bilimin İlkeleri*) adlı kitapları üniversitelerde uzun süre yaygın olarak kabul edilmiş ve okutulmuştur. Kameralizmi doruk noktasına çıkaran Justi ve Sonnenfels aynı zamanda kameral bilimlerin üniversitelerdeki son büyük iki temsilcisidir. Ancak, kameralizm üniversitelerde düşünsel bir akım olarak Sonnenfels'ten sonra etkisini kaybetmiştir. Bunda şüphesiz Sonnenfels'in de etkisi büyüktür. Sonnenfels Justi'nin aile ve tarım ekonomisini tanımlayan *oeconomy* altında geliştirdiği özel alan vurgusunu ve bireyin özgürlüğüne yönelik çıkarımlarını çok daha güçlü biçimde vurgulamıştır. Ancak, Justi bireylerin mutluluğu ile devletin refahını ayrı düşünmeyen, birbirine sıkıca bağlı olduğunu kabul eden klasik kameralist anlayıştan ayrılmadığı için özel ekonomik alana belli bir derecede de olsa sivil bir anlam yüklemiyordu. Böylece, Justi her şeyi polisiye düzenlemelere tâbi kılmaya devam ederek kameral bilimler ile polis bilimlerini birbirinden ayırmamıştır. Öbür taraftan, Sonnenfels devletin zenginliğinin, halkın mutluluğunun ve iyi düzenin kapsamlı polisiye düzenlemelerle sağlanabileceği ilkesini sorgulayarak, kameralizm ile polisiye düzenlemeler arasındaki sıkı ilişkiyi kırmıştır.

Kameralizm, özü itibariyle, her zaman devletin ekonomisi ile ilgili bir idari süreç ve düşünsel gelenekti. Dolayısıyla, Sonnenfels'ten önceki kameralistler devletin refahını ve zenginliğini üreten koşulları toplumsal alanı düzenleyen polisiye uygulamalarla birlikte ele aldıklarından dolayı, kameralizm ile polis bilimleri aralarında kopmaz bir ilişki kurmuşlardı. Sonnenfels ise kendinden önceki kameralistlere temelde iki eleştiri getirir. Bu eleştirilerden ilkine göre, Sonnenfels için önceki kameralistler polisiye ilkeleri hem yerel, hem merkezi ölçekte geçerli olacak biçimde ele almışlardı (Lindenfeld, 1997: 37). Öbür taraftan, geliştirdikleri yaklaşımlar orta ve küçük ölçekli devletler için uygundu. Sonnenfels ise Fransa ve İngiltere gibi geniş topraklara, kolonilere, iç piyasaya ve büyük bir nüfusa sahip merkezi bir krallığın yönetimine uygun polisiye ilkeler ile ilgileniyordu (Klingenstein, 1994: 192, 200). Bu bakımdan, Sonnenfels yüzünü ulus-devlet modelini geliştiren Batı düşüncesine dönmüş ve özellikle neo-merkantilist reformcu François Louis Véron de Forbonnais'dan (1722-1800) etkilenmiştir. Bu düşünceleri Sonnenfels Avusturya'nın koşullarına uygulamaya çalışmıştır. İkincisi, Sonnenfels merkezi büyük bir devlet için polisiye ilkeler geliştirme arayışında polisiye düzenlemelerin işlevine ve kapsamına yeni ama önceki kameralistlere göre dar bir tanım getirir. Sonnenfels özel alanın *oeconomy*'sini polisiye düzenlemelerden ayırarak, ekonomi düşüncesine

kısmen de olsa sivil bir anlam yüklemiştir. Sonnenfels ekonomiyi kendi kendini dengeye getiren otonom bir mekanizma olarak görmeyip düzenleme alanı içinde düşünmüş, ancak devletin düzenleyici görevlerini birbirinden ayırarak polisiye düzenlemelerin asli görevinin güvenliği sağlamak olduğunu düşünmüş ve polis biliminin konu alanını daraltmıştır (Knemeyer, 1980: 186; Lindenfeld, 1997: 36; Small, 2001: 417; Tribe, 1988: 86). Ayrıca, ekonomiyi ticaret ve maliye diye ikiye ayırmış ve polis bilimini bunlardan ayrı tutmuştur. Sonnenfels tüm bunları ilk baskısı 1765'te yapılan üç ciltlik kitabında (*Grundsätze der Policey, Handlung und Finanz /Polis, Ticari ve Mali Bilimin İlkeleri*) ayrı ayrı ele almıştır. İlk cildinde polisiye düzenlemelere biçtiği güvenlik görevi ile *Polizei/İyi Düzen* kavramında semantik bir değişim yaratmıştır. *Polizei* önceleri soyut bir genel toplumsal refah halini ve bununla ilgili ucu açık her tür düzenlemeyi ve yönetim mantığını tanımlarken, Sonnenfels kavramı devletin ve vatandaşların güvenliğiyle ilişkilendirerek, kavramın soyut tanımına dar bir somut iş ve görev yüklemiştir. Yazında bundan sonra *Polizei* sözcüğü giderek güvenliği sağlayan devlet kurumları için kullanılmaya başlanarak kurumsal ve dar bir pratik anlam kazanır. Salt güvenliğe ve güvenliği sağlayacak kurumlara işaret eden polis kavramının bu pratik kurumsal tanımı Batı klasik politik iktisadındaki güvenlik devletine denk düşer. Kameralist düşünceye ve polis bilimlerine getirdiği bu yeni yaklaşımdan dolayı, Small (2001: 411) Sonnenfels'i kameralizm içinde daha özgürlükçü yeni bir ruh olarak görür. Sonnenfels'in getirdiği bu özgürlükçü yeni ruh, Kant'ın Eleştirel Felsefesi, doğal hukukun yeniden ele alınışı (Tribe, 1988: 150) ve doğa bilimlerindeki yeni yaklaşımlar (Bowler, 2005) ile birleşerek, 18. yüzyılın son çeyreğinden itibaren kameralist düşüncenin sonunu getirmiş ve *Nationalökonomie* adındaki yeni bir iktisadi düşüncenin üniversitelerde kurumsallaşmasının temellerini atmıştır.

Kameralizm çağı biterken

Kant'ın Eleştirel Felsefesi, aynı zamanda kameralist düşüncenin temeli olan, rasyonel ilkelerce belirlenmiş amaçlar doğrultusunda sıkı bir idari sistemin araçlarına uygun gelişen ve gerçeğin yalnızca yüzeysel bir kavrayışını mümkün kılan pratik ve popüler felsefeyi yerinden etti. Kameralistlerin aile ekonomisi için herkesin anlayabileceği biçimde yazdıkları didaktik metinler bu pratik ve popüler felsefenin en önemli örneklerindendi. Kant'ın Eleştirel Felsefesi Sonnenfels'in başlattığı değişime çok güçlü bir yön vermiştir. 1781'de *Katıksız Aklın Eleştirisi*'nin önsözünde Kant, "çağımız, büyük ölçüde, her şeyin kendisine boyun eğmek zorunda olduğu bir eleştiri çağıdır", diye yazar (Kant, 1965: 9n). Kant çağına getirdiği ve kameralist yönetim düşüncesini yerinden eden eleştirisinin özünü, 1784'te "Aydınlanma Nedir?" sorusuna verdiği cevabın ilk paragrafında şöyle belirtir:

> Aydınlanma insanın kendi kendini soktuğu vesayetten kurtulmasıdır. Vesayet insanın kendi aklını bir başkasının yönetimi olmaksızın kullanamayışıdır. Vesayete insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedeni ise aklın yetersizliği değil, aklını başkasının yönetimi ve yardımı olmaksızın kullanma kararlılığından ve cesaretinden yoksunluktur. *Sapere aude!* "Kendi aklını kullanma cesaretini göster!" – bu söz aydınlanmanın parolasıdır (Kant, 1998: 462).

Kant'ın eleştirdiği kendi aklını erginleştirememiş kişi, polisiye kaideler altında kilisede nereye oturacağı, ne zaman, nerede, nasıl giyineceği ve evlilik hayatı dahi en ince ayrıntısına kadar düzenlenmiş, refahı ve mutluluğu devletin aklına ve mutluluğuna bağlanan, kendi aklını kullandığında düzensizlik yaratan kameralizmin devlet kulu insan modelinden başkası değildi. Kant'a göre aydınlanmanın dinamiği kişinin kendi aklını kamusal alanda özgürce kullanabilmesi ve bunun yasalarca güvence altına alınmasıdır. Dolayısıyla, Kant polisiye ilkeler uygulanırken araçsallaşan hukuka öncelik tanır ve polisiye düzenlemeleri hukuka bağlar. "Kant'a göre", iyi düzen için hukukun araçsallaştığı ve askıya alındığı polis devletindeki "olağanüstü hukuk, hukuk sayılmazdı" (Schmitt, 2005: 21).[7] Kant bireyi boyunduruk altına alan polisiye yönetim kurallarının karşısında adalet ilkeleri inşa ediyordu. Artık, polisiye ilkelerin düzenlediği toplumsal alanda bireylerin uymaları gereken kurallar ya da yerine getirmeleri gereken görevleri yok, hakları vardır. Bu hakların başında mülkiyet hakkı ve aklın kamusal alanda özgürce kullanılabilmesi gelir. İlginçtir, Kant aydınlanmanın ne olduğunu açıkladığı yazısında aklın kamusal kullanım özgürlüğünün sınırlandırıldığı durumları örneklerken iki yerde maliyeye yer verir: "Her tarafta 'Tartışma!' denildiğini duyuyorum. Subay 'Tartışma, talimini yap!', maliyeci 'Tartışma, öde!' diyor" (Kant, 1998: 463). Aklın kamusal kullanımı Kant için hali hazırdaki sisteme karşı aktif bir eylem içine girmek değil, düşüncelerini tartışarak özgürce ifade etmek anlamında entelektüel bir faaliyettir. İzleyen satırlarda durumu örneklerken buraya dönerek, Kant yurttaşın vergiyi mutlaka ödemesi gerektiğini söyler, ancak, ardından hemen ekler, "bir bilgin olarak kamu önünde vergilerin uygunsuzluğu ya da adaletsizliği hakkındaki düşüncele-

7 Bu nokta önce 20. yüzyılın ilk yarısında Schmitt, günümüzde de Giorgio Agamben tarafından formüle edilmiş siyasal olanın ve egemenliğin mahiyetini gösterir. Buna göre "[e]gemen, olağanüstü hale karar verendir" (Schmitt, 2005: 14) ve siyasal edim 'hukukun askıya alınarak' 'istisna hal'in (ya da olağanüstü halin) belirlenmesidir. Polisiye kurallarla hukuku araçsallaştıran ya da askıya alan kameralistlerin yönetim düşüncesi "hukukun eşiğini ya da sınır kavramını" (Agamben, 2006: 13) belirleyen "yönetim paradigması olarak istisna hali[n]" (Agamben, 2006: 9) tarihsel kökeninde yatar. Gerçekten de, Schmitt parçalı siyasal yapısıyla Alman İmparatorluğu'nu olağanüstü hale karar veren egemenin tarihsel örneği olarak dile getirir: "Eski Alman İmparatorluğu'nun belirsiz hukuk ilişkilerinin hakim olduğu ortamında kamu hukukundaki tartışma şuydu: Egemenliğin çok sayıdaki karakteristiklerinden biri şüpheye yer bırakmayacak şekilde mevcut idiyse, diğer şüpheli karakteristikler de var olmuş olmalıydı. Tartışma, hep pozitif bir kararla –örneğin bir kapitülasyon ile– kesinleşmiş olmayan yetkilerin kime ait olduğu, başka bir deyişle yetki unsurunun öngörülmediği bir durumda kimin yetkili olacağı etrafında dönüyordu" (Schmitt, 2005: 18).

rini açıkladığında kesinlikle yurttaşlık yükümlülüklerine karşı gelmez" (Kant, 2005: 464). Alman İmparatorluğu'nun siyasal yetki alanları içinde başat sorunun mali ihtiyaçlar olduğunu ve bunun için kameralizm adı altında kurumsallaşan bürokratik yapının ve düşünsel geleneğin önemini göz önünde tutarsak, Kant'ın aydınlanmanın evrensel özgürlük düşüncesi olarak aklın kamusal kullanımının özgürlüğünü öne sürdüğü bu önemli kısa yazısında durumu somutlayan örneklerinde mali sistemi seçmesi çok tesadüfi olmasa gerek.

Kant devletin zenginliği ve mal varlığı ile bireyin mülkü arasında bir fark görmeyen, 'kamu' sözcüğünü hem halk, hem devlet için kullanan kameral bilimlerin aksine, sözcüğe toplumsal bir anlam yükleyerek, kameralist düşüncenin temelindeki devlet-halk özdeşliğini ve devlet kulu insan modelini ortadan kaldırır. Artık yeni felsefe devleti ya da devletin çocuğu olarak düşünülen tebaasını değil, yasaların güvencesinde mülke ve haklara sahip, refahını ve mutluluğunu kendisi yaratan, fikrini kamusal alanda özgürce dile getirebilen bireyin kendini özgürleştirici potansiyellerini konu alıyordu. Böylece, Kant kameralizmin devlet ve halkı bir organizma gibi gören, ancak bu organizmayı mekanistik metaforlarla ve kavrayışlarla anlamlandıran kameralizmin en önemli düşünsel temelini yıkıyordu. Kant'ın eleştirel felsefesindeki can alıcı nokta işte bu devlet-halk organizmasını yeniden tanımlamasıdır. Kant'a değin kameralistler devleti zenginliği ve mutluluğu üreten bir makine, bireyleri de bu makinenin çarkları olarak tahayyül etmişlerdi. Justi şöyle yazar: "Uygun biçimde kurulmuş devlet kesinlikle tüm çarkları ve dişleri birbiriyle tam olarak uyumlu bir makineye benzer; ve hükümdar –bir deyim kullanmak gerekirse– tüm hareketi başlatan ustabaşı, ana yay ya da ruh gibidir" (Aktaran Parry, 1963: 182). Öbür taraftan, kameralistlerin devlet aygıtını mekanistik analojilerle betimlemelerinin pratik bir amacı vardı. Devletin ve politik gerçekliğin insan eliyle yapılmış bir alet gibi mekanistik terimlerle ele alınışı, kameralist düşüncenin bel kemiği olan devlet-sivil toplum birlikteliğini sağlıyordu. Çünkü devletin ve sivil toplumun mekanistik kavrayışında birey toplumsal alanda önemsizleşiyor, statik bir dengede çalışan ve bu dengeyi tekrar üreten makinede yalnızca belli görevleri yapması gereken yalıtık bir parçaya dönüşüyordu. Kant mekanistik algının yerine organizmacı bir yaklaşım getirerek, bireyi ve bireyler arası *etkileşimi* öne çıkarıyor ve bireyle devlet arasında idari değil, hukuksal bir ilişki ortaya koyuyordu. Bu kavrayışta katı ve sert bir devlet aygıtı ile ona koşulsuz itaat eden birey ilişkisi yerine, sürekli gelişen, değişen ve büyüyen bir organizmanın iki parçası olarak devlet ve devlete karşı hak sahibi bireylerden oluşan yeni bir politik birliktelik söz konusudur (Lindenfeld, 1997: 50; Mannheim, 1953: 171). Dönemin kameral bilimler profesörü Jung-Stilling (1792) şöyle yazar: "Gerçek aydınlanma bireyin ihtiyaçlarını ve genel iyiyi karşılayacak araçların göz önünde tutulmasıdır ... Bireysel iyinin gerçekleşmesi genelden önce gelir" (Aktaran Lindenfeld, 1997: 34). Sonuçta, Eleştirel Felsefenin özgür bireyi öne çıkaran

yeni politik düşünüşü kameral bilimlerin okutulduğu üniversitelerde yer bulmaya başladığında, devlete hizmetkâr yetiştirmeyi amaçlamış çok disiplinli kameralist eğitim geleneğinin yerine, bireyin, en başta kamusal alanda aklını kullanmasının geldiği, kendini özgürleştirici potansiyellerini geliştirmeye dönük 'tam-kültürlenme' (*Bildung*) adıyla yeni ve ilerici bir eğitim anlayışı geçmiştir.[8]

Kant'ın Eleştirel Felsefesinde kameralizmin düşünsel temellerini sarsan bir diğer unsur doğal hukuk felsefesinin yeniden formüle edilişidir. Kameralist düşüncenin dayanağı Pufendorf'un izinde gelişen ve sonrasında Wolff tarafından kameralizmin yönetim felsefesine uygun biçimlendirilen doğal hukuk felsefesinde tek başına kaldığında düzensizlik yaratan birey, doğası gereği, devlete ve dolayısıyla yönetime muhtaç bir varlıktı. Faydacı bir yaklaşım sunan geleneksel doğal hukuka göre bireylerin mutluluğu ve refahı ancak devletin mutluluğunun ve refahının artışına bağlıydı. Dolayısıyla, kapsamlı bir idari sistemin düşünsel gerekçesini sunan doğal hukuk felsefesinde, bireylerin mutluluğu ve refahı devlet tarafından sağlanır, onlara mutluluğun yolları öğretilir ve empoze edilir. Ancak, Kant'ın Eleştirel Felsefesinde yeri geldiğinde köleliği ve sansürü savunan Pufendorf'un klasik doğal hukuku bir kenara bırakılarak, birey katı devlet idaresinin dışına çıkarılır. Böylece, kameralist düşüncedeki ortak refah amacına göre önem kazanan bireyin salt kendi ihtiyaçlarına göre gerçekleştireceği eylemler mutluluğuna ulaşmasının yegâne yolu haline gelmiştir. Kant'ın Eleştirel Felsefesinde birey odaklı farklı bir faydacı yaklaşım getiren doğal hukukun modern algısı, toplumsal denge yerine mutluluğun yeni aracı olarak bireylerin dinamik ve çatışan ihtiyaçlarını öne çıkarır. Artık söz konusu olan toplumsal dengeyi sağlama yolunda belirlenmiş öncelikler yerine bireylerin birbiriyle *çelişik* ve *etkileşim* içindeki ihtiyaçlarıdır (Tribe, 1996: 192). Ancak, Kant eleştirdiği klasik doğal hukuk düşüncesinin yerine, herkesin çıkarı peşinde koştuğunda hem kendi çıkarını, hem toplumsal mutluluğuençoklaştıracağını düşünen klasik politik iktisattaki yararcı felsefenin toplum tasarısını koymaz. Tam tersi, Kant doğal hukuk öğretisinin insan haklarını savunan ve temel üç koşulu "yaşam hakkı", "özgürlük hakkı" (özgür doğma ve ebediyen özgür kalma) ve "mülkiyet hakkı" (Vergara, 2006: 132) olan, yarar yerine adalet fikri üstüne kurulmuş doğal hukuk öğretisinin liberalizmi tarafındadır. Kant'ın bu üçü içinde bireysel mülkiyete verdiği önem, salt devlet mülkü ile ilgilenen kameralist düşüncenin ancak katı yönetim altında gelişeceğini savladığı özgürlük fikrinin tam karşısında yer alır. Özel mülkiyet hakkının, Kant için, kullanıldığında kişinin kendi hesabına pratik bir yarar elde ettiği iyeliğin ötesinde felsefi

8 Bireyin özgürlüğünü gerçekleyen *Bildung* sözcüğünün karşılığı olarak 'tam-kültürlenme'yi kullanmayı uygun bulduk. Sözcüğün buradaki çevirisi H. Ünal Nalbantoğlu'na aittir. Konumuzu da ilgilendirdiği yazısında Nalbantoğlu şöyle yazar: "... Bu zorluğun farkında olan Kant'ın tam-kültürlenmeyi (*Bildung*) ceberrut devlet kulluğundan kurtararak bağımsız ruhlu dünya yurttaşı olmanın harcı yapmak yönünde pedagojiye (*Pedâgogik*) onca önem tanıması boşuna değil" (Nalbantoğlu, 2004: 42).

bir içeriği vardır. Kant için mülkiyet hakkı hem kişinin kendi aklını kullanma, hem de hukukun sağladığı şartlarda kişinin bilgi nesnesi üzerindeki pratikte kullanım hakkıyla ilgiliydi. Dolayısıyla, mülkiyet Kant için zorunlu bir kategoriydi, ancak bu klasik liberallerin bireysel ve toplumsal mutluluk için bel bağladığı salt siyasal bir zorunluluk değil, "rasyonel düşünce ve eylemin koşulu olarak mantıksal [bir] gereklilik" (Shell, 1978: 88) idi. Mülkiyeti aynı zamanda kişinin aklına sahipliği biçiminde tanımlayan ve dolayısıyla mülkiyete "pratik" ve "siyasal" içerimin yanında, "epistemolojik" ve "teorik" (Shell, 1978: 78) bir çerçeve çizen Kant'ın mülkiyet kuramı aslında, bilgi kuramında Kopernik Devrimi olarak adlandırdığı yeniliğin bir sonucuydu. Kant Kopernik Devrimi ile öznenin akılsal yetilerinin uyum içindeki doğanın düzenine ve yasalarına koşulsuz bağlılığı yerine, nesneleri kendi aklına göre düşünen ve dönüştüren öznenin akılsal eylemliliğini koymuştur. Kant böylece bireyi bilen ve yasakoyan bir varlığa dönüştürmüştür. "Buradaki temel buluş, bilgi yetisinin yasakoyucu olduğudur ya da daha açıkçası, bilgi yetisinde yasakoyan bir şeyin olduğudur. Böylece akılsal varlık, yeni güçleri olduğunu keşfeder. Kopernikus'çu Devrim'in bize öğrettiği ilk şey, buyrukları verenin biz olduğumuzdur" (Deleuze, 1995: 52). Sonuçta, Kant'ın felsefede yarattığı devrimsel yenilikler kameralizmin okutulduğu üniversitelerde yüzyılın son çeyreğinden itibaren geniş bir yankı bulmuş ve kameralist düşüncedeki mutluluğun, refahın ve zenginliğin kaynağı olan devletin yerine, bireylerin ihtiyaçlarını ürettiği, karşıladığı ve çıkan ürünü bölüştüğü toplumsal alan geçmiştir. Yeni çağın iktisat düşünürleri artık devletin zenginliğinin nedenlerini değil, *ulusların zenginliğinin* nedenlerini araştırmaya koyuldular.

Eleştirel Felsefenin ve doğal hukuk felsefesinin yeni yorumunda kilit kavram 'ihtiyaç' idi. Yeni düşünsel akımların birey üzerinden yeniden tanımladığı 'ihtiyaç' kavramı, 18. yüzyılın sonlarından itibaren kameralist düşüncenin yerini alan Alman politik iktisadı *Nationalökonomie*'nin temel analiz birimiydi. Kameralizmi egemen düşünsel paradigma olmaktan çıkarıp, 'ihtiyaç' kavramı ekseninde *Nationalökonomie*'nin doğuşuna katkıda bulunan diğer üçüncü unsur doğa bilimlerindeki gelişmelerdi. 18. yüzyıl İngiliz ve Fransız klasik politik iktisat düşüncesini ve söylemini derinden etkilemiş doğa bilimleri Almanya'da da bu rolü oynamıştır. Örneğin, Margaret Schabas yakın zamanda yayınlanan *İktisadın Doğal Kökenleri* (*The Natural Origins of Economics*) (2005) adlı kitabında, 18. yüzyılda klasik politik iktisadın söyleminin seküler gelişimini özellikle başta fizyoloji, fizik ve kimya olmak üzere doğa bilimlerinin kavramsal araçlarına borçlu olduğunu, bu yüzden iktisadın tarihinin aynı zamanda bilim ve doğa felsefesi tarihi içinde aranması gerektiğini ileri sürer. Richard Bowler (2005), aynı şekilde, Almanya'daki doğa bilimlerinde yaşanan gelişmelerin iktisadi düşünceyi derinden etkilediğini belirtir. Buna göre, 18. yüzyılın ikinci yarısında Almanya'da hayvanlar üzerinde yapılan psiko-fizyolojik araştırmala-

rın bulguları, yalnızca hayvanları doğada pasif varlıklar olarak gören geleneksel Kartezyen düşünceye bir nokta koymamış, aynı zamanda kameralist düşüncedeki mekanik insan doğası algısını eleştiren yeni yaklaşımları da desteklemiştir. Hayvanlar üzerine yapılan bu araştırmalar hayvanların doğada yaşayan pasif varlıklar olmadığını, tam tersi bilişsel ve duyusal özellikleriyle yeni durumlara uyabilen, ihtiyaçları değişebilen ve ihtiyaçlarını karşılamanın yollarını durmaksızın arayan karmaşık bir doğaya sahip varlıklar olduğunu ortaya koymuş. Bu yeni yaklaşımda hayvanlar artık doğa denen makinenin dişleri değil, ihtiyaçlarıyla doğayı ve doğanın ekonomisini üreten asıl varlıklardı. Dolayısıyla, 'ihtiyaç' doğanın dinamizmini sağlayan ve mutluluğu üreten temel varoluşsal bilinç ve duyuydu. Hayvanların davranışları üzerine yapılan psiko-fizyolojik çalışmalar aynı zamanda, insanın hayvanlardan temel farklılığının akla ve en fazla değişken ihtiyaçlara sahip, bunları karşılamak için doğanın ekonomisini 'emeği' ile dönüştüren varlık olmasından ileri geldiğini gösteriyordu. Dolayısıyla, ihtiyaçları ve bunların tatmini ve tatmin yolları (arz-talep mekanizması) ile insan beşeri bir ekonomik alan içinde kavranıyordu (Bowler, 2005).

Hayvan doğası üzerine yapılan çalışmalardan insan doğasına yönelik bu çıkarımlar Kant'ın Eleştirel Felsefesi ve doğal hukukun yeni yorumuyla birleşmiş ve 1790'ların ikinci yarısından sonra üniversitelerde kameralist düşünce yerini *Nationalökonomie* adındaki yeni iktisat teorisine bırakmaya başlamıştır. *Nationalökonomie* için iktisadi analiz birimi artık devletin ekonomisi değil, toplumsal alandaki üretim, bölüşüm ve tüketimdir. Kısacası, devletin zenginliğinin nedenleri yerine ulusal zenginliğin nedenleri, bireyler arası ulusal zenginliğin bölüşüm ilkeleri ve bu zenginliğin tüketiminin etkileri yeni iktisadın konu alanıydı (Tribe, 1996: 1999). Klasik politik iktisat ise bu yeni Alman iktisat teorisi üzerinde ancak 19. yüzyılda etkisini gösterebilmiştir. Ancak, *Nationalökonomie* klasik politik iktisadın emek-değer teorisi, değerin ölçümü, fiyat-değer ilişkisi gibi teorik uğraşlarıyla ilgilenmemiş, yalnızca kavramsal çerçevesini alarak betimsel bir söylem geliştirmiştir (Tribe 1988: 149-150; 1996, 201). Böylelikle, *Nationalökonomie* emeği görmekle beraber, kendi kendini dengeye getiren iktisat algısındaki temel analiz birimi olan ihtiyaç ve ihtiyaçların tatmini gibi genel kategoriler içinde "keşfettiği" emeği de genel bir insan tipine dönüştürerek mülk/sermaye sahibi 'emek' (insan) ile çalışan 'emek' (insan) arasındaki ayrımı ne kavramsal, ne teorik, ne de pratik düzeyde görebilmiştir. Ancak, *Nationalökonomie* klasik politik iktisat ile birlikte yeni bir yönetim, iktisat ve maliye düşüncesinin habercisiydi. Bu düşüncede kendine özgü bir rasyonalitesi olan devletin 'yönetim' (*government/administration*) ve 'maliye' (*public finance/fiscal*) anlayışı, kendine göre bir başka rasyonalitesi olan piyasanın 'yöneti(şi)m' (*governance/management*) ve 'finans' (*finance*) anlayışıyla yer değiştirir.

Sonuç

Günümüz maliye disiplininin devletin ekonomisini ele alırken konunun tarihsel, idari, hukuki, siyasal, sosyolojik ve felsefi yönlerini ihmal ederek, daha çok analitik düşüncenin bileşenleri olarak grafikleri ve matematiksel araçları anlayan 'modern iktisada' (*economics*) yaklaştığını belirten eleştiriler yeni bir arayışın dayanağını kameralist düşüncede bulurlar. Gerçek bir maliye biliminin, atası kameralizm gibi çok disiplinli bir yapıya sahip olması gerektiğini düşünenler maliyede "postkameralist" bir yönelimin gerekliliğini vurgularlar (Goode, 1970: 32-34; Wagner, *yayınlanacak*). 1917'de Rudolf Goldscheid'in (1958) türettiği, ancak bir yıl sonra Schumpeter'in 'Vergi Devletinin Krizi' (1918: 101) adlı çalışmasında kullanarak daha yaygın bir kabul görmesini sağladığı 'mali sosyoloji' kavramı 1990'larda tekrar hatırlanarak bu "postkameralist" çağrının yeni ismi olmuştur.[9] Dolayısıyla, kameralizmin bugün maliye disiplininin aradığı disiplinlerarası bakışa yeni bir soluk getireceği düşünülüyor. Öbür taraftan, klasik politik iktisatta bile bazen açık, bazen satır aralarında kamu yararı lehine piyasa aksaklıklarının eleştirisine ve devletin düzenleyici rolünün gerekliliğine rastlarken (Vergara, 2006), yeni bir kavramsal çerçeve ve yöntemsel bakış arayışında kameralizmin canlandırıldığı mevcut mali sosyoloji yazınında Eleştirel Teori'nin izini bulmak güçtür. Üstelik, günümüz mali sosyoloji yazını içinde kameralizm ile kişisel çıkar, piyasa değişiminin doğallığı ve bireyselcilik varsayımları ile maliyede egemen paradigma haline gelen kamusal seçim teorisi arasındaki süreklilikler dahi vurgulanıyor (örneğin Backhaus ve Wagner, 1987; 2005). Aslında, 19. yüzyıl liberal devletin yönetimselleşmesini tanımlayan, Foucault'nun deyişiyle, 'bio-siyaset'in, geliştirdiği nüfus perspektifiyle ilk modern örneğini sunan kameralizmin düşünsel temellerinin eleştirel sosyal bilimler için yeni bir soluk getirmesi pek olası gözükmüyor.

Öbür taraftan, kameralizm üzerine tarihsel araştırmalar, Alman sosyal bilimlerinin tarihi hakkında bize yeni ufuklar gösterebilir. Bu bağlamda, Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" sorusuna getirdiği cevabın aynı zamanda bir kameralizm eleştirisi olduğunu görmekteyiz. Bunun yanında, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde kullandığı 'polis' kavramına getirdiği tanımın kameralist düşünceden farklılaştığı noktayı daha iyi anlayabiliriz. Polis (*Polizei*), belirttiğimiz üzere sivil toplum-devlet ayrışmasının söz konusu olmadığı kameralizmde en soyut anlamıyla, ancak bölgesel sıkı yönetimin altında ulaşılabilecek, 'iyi düzen'i tanımlarken, Hegel'e göre ise "polisin ilk amacı sivil toplumun özelliğindeki evrensel olanın gerçekleşmesini sağlamak ve korumaktır" (Hegel, 1995: 269). Dolayısıyla, birey ve aile ile devlet arasına sivil toplumu yerleştirerek, araların-

9 Mali sosyoloji için şu kaynaklara bakılabilir: Andic ve Andic (1985); Backhaus (2002; 2004; 2005); Campbell (1993), Swedberg (2003); Musgrave (1992).

daki meşru ilişkinin hukuk tarafından kurulacağı toplumsal alanı belirleyen Hegel için polis, kamu yönetimi anlamını korusa da, kavramın kameralist düşüncedeki katı kamu yönetimi anlamı ortadan kalkar. Polisin düzenleyici rolü Hegel'de özel çıkarları devletin varlığı (ya da kamusal iyi) ile uyumlandıracak korporasyonları kurmaktır. Ayrıca, Hegel'in ve Kant'ın yanında, kameralizmin tarihi bize Marx'ın İngiliz ve Fransız politik iktisadına yönelmiş eleştirel politik iktisadını Alman sosyal bilimlerinin penceresinden değerlendirme olanağı tanır. Marx'ın zamanında kameral bilimler üniversitelerde artık egemenliğini çoktan yitirmişti. Öbür taraftan, üniversitelerde kameral bilimlerin yerini alan *Nationalökonomie*'nin, kameralizmdeki mekanistik devlet-toplum ilişkisinin karşısında, Kant'ın izinde geliştirdiği organik kavrayışta öne çıkardığı 'karşılıklı etkileşim' (*Verkehr/intercourse*) kavramı, Marx'ın diyalektik felsefesindeki merkezî kavram 'ilişki' (*Verhältnis/relation*) ile karşılaştırıldığında iki teori arasındaki şüphe götürmez fark kavramsal düzeyde bir kez daha ortaya çıkar. *Verkehr* sözcüğü devlet güdümlü bir ekonomik alanı konu edinen iktisat teorisinin (*Staatswirthschaft*) karşısında, özgür bireylerin piyasada ihtiyaçları doğrultusunda 'karşılıklı etkileşim' içinde gerçekleştirdikleri ekonomik faaliyetleri ele alan yeni iktisat kuramının (*Volkswirtschaft/Nationalökonomie*) 'ihtiyaç' ile birlikte kilit kavramıydı (Tribe, 1988: 195, 209). Marx, Alman iktisat düşüncesinin Batı klasik politik iktisadına öykünerek, 19. yüzyılın başında gerçekleştirdiği devrimin kavramsal ve kuramsal boyutunu eleştirdiğinde, yalnızca belli bir ekonomik sisteme (piyasa ekonomisi) ve belli bir insan tipine (*homo oeconomicus*) referansta bulunan ve dolayısıyla anlamı kapalı *Verkehr* sözcüğünün yerine, *ilişki* anlamına gelen *Verhältnis* sözcüğünü kullanmıştır. Bu nokta Bertel Ollman için Marx'ın diyalektik felsefesinin can damarıdır. Ollman *Verhältnis* sözcüğünün, Marx'ın yazılarında yalnızca *etkileşim* değil, tarihsel olarak belirlenen ve değişime açık toplumsal yapının tüm unsurları arasındaki *ilişkisellik* anlamına geldiğini vurgular (Ollman, 2003: 26). Gerçekten de, Marx ve Engels kameralistlere eleştirilerini yöneltmekten geri durmamıştır. Marx *Kapital*'in Almanca ikinci baskısının önsözünde ekonomi politiğin Almanya'da yerleşebileceği bir toplumsal yapının doğmadığını belirterek, Almanya'daki yeni iktisat düşüncesinin kameral bilimlerin soyutlama gücünden yoksun sığ iktisat anlayışını aşamadığını düşünerek şöyle yazar: "Almanya'da, ekonomi politik, şu ana kadar, yabancı bir bilim olarak kaldı... Alman profesörleri... [b]ilimsel iktidarsızlık duygusunu... ya tarih ve yazın alanlarında allamelik taslayarak ya da 'Kameral' bilimler denilen ve Alman bürokrasisinin arafı geçmek zorunda olan umutsuz adaylarının laf kalabalığından alınmış yabancı malzeme karışımı ile beceriksizce örtmeye çalıştılar" (Marx, 1986: 21-22). Benzer biçimde, Engels de Marx gibi kameralizme metaforik bir tanımlama getirir ve kameralizmi "çeşitli tatsız şeylerden yapılmış türlü bir yemeğe dökülen eklektik iktisadi bir sos" olarak tanımlar (Engels, 1970: 219). Sözün kısası, 18. ve 19. yüzyıl Alman

felsefesinde, siyasal ve iktisat düşünüşündeki değişimleri ve süreklilikleri anlayabilmek için kameralist yönetim sanatı teorisi sanıldığından daha fazla önemini korumaktadır.

Ayrıca, modern yönetim ve maliye düşüncesinin tarihsel kökünün uzandığı kameralizm ile Osmanlı yönetim ve iktisat düşüncesi üzerine bir karşılaştırma düşünce tarihimiz açısından da faydalı olabilir. Osmanlı İmparatorluğu ile kameralizmin ve kameralistlerin kesiştiği bir nokta var ise, bu Viyana kuşatmalarının Habsburg Monarşisi'nin kameralistlerine savaş harcamalarının finansmanı için para bulmanın incelikli yollarını keşfetmede bir katkı yapması olabilir. Gerçekten de, kameralistlerin diğer Avrupa devletlerinin yarattığı savaş ortamının yanı sıra, Osmanlıların Avrupa'ya doğru genişleme politikası karşısında da savunma harcamaları için kaynak yaratma baskısıyla karşı karşıya kaldıklarını görüyoruz (Small 2001: 48, 92, 114). Kameralizmin içinde doğduğu tarihsel koşullar ve idare sistemi ile Osmanlı İmparatorluğu'nun idare sistemi arasında bir benzerlik kurulamayabilir. Ancak, kameralist düşüncenin ortaya koyduğu yönetim ilkeleri ile Osmanlı yönetim düşüncesinin farklılıkları ve benzerlikleri tartışılabilir. Bu konuda yapılmış bir çalışma henüz yoktur, ancak Halil Sahillioğlu (1978: 157) bu noktada küçük bir hatırlatma yapar. Sahillioğlu İslam uygarlığında yönetim üzerine yazılan metinlerin biri teorik, diğeri pratik olmak üzere iki grupta toplandığını belirtir. Sahillioğlu *Koçi Bey Risalesi*, *Kitab-ı Müstetâb* ve Gelibolulu Mustafa Âlî'nin (1541-1600) *Nasihatü's-salâtîn* gibi bu ikinci gruba özgü karakteristik Osmanlı metinlerinin yazarlarının, çağdaşları kameralistler gibi soyut iktisat teorisi yerine pratik ekonomi bilgisi geliştirmiş kişiler olduğunu vurgular: "Bunlar, Batı'da prenslere, yönetim ve ekonomide birtakım reçeteler yazan, müslüman yazarların çağdaşı kameralistler ne kadar iktisatçı idilerse bunlar da o kadar iktisatçı idiler" (Sahillioğlu, 1978: 157). Benzer şekilde, Şerif Mardin (2005: 65; 2006: 211) 19. yüzyılda serbest ticaret yanlısı liberal-muhafazâkarların karşısındaki Osmanlı aydınlarının korumacı görüşlerinin ve Mehmed Sâdık Rıfat Paşa'nın Osmanlı yönetimine ilişkin reformcu düşüncelerinin kameralizmden etkilendiğine dair bulguların olduğunu belirtir. Dolayısıyla, klasik Osmanlı nasihâtnâmeleri ile 19. yüzyılda gelişen idari ve iktisadi düşüncelerin Batı'da çağının gelişkin örneği kameralist metinler ile karşılaştırılması bize hem Osmanlı yönetim ve mali/iktisadi düşüncesi, hem de idare sistemi hakkında yeni anlayışlar sunabilir. Bununla birlikte, Osmanlı idare ve mali sistemi üzerine birçok çalışma yapılmış olmasına karşın, özellikle karşılaştırmalı yönetim ve mali/iktisadi düşünce tarihi üzerine ilginin ve çalışmaların azlığı halâ geçerliliğini korumaktadır.

KAYNAKÇA

Agamben, G. (2006) *İstisna Hali*, çev. K. Atakay, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

Andic, F. M. ve S. Andic (1985) "An Exploration into Fiscal Sociology: Ibn Khaldun, Schumpeter, and Public Choice", *FinanzArchiv*, Cilt 43, Sayı 3, s. 454-469.

Backhaus, J. (2002) "Fiscal Sociology: What For?", *American Journal of Economics and Sociology*, Cilt 61, Sayı 1, s. 56-77.

— (2004) "Joseph A. Schumpeter's Contributions in the Area of Fiscal Sociology: A First Approximation", *Journal of Evolutionary Economics*, Cilt 14, s. 143-151.

Backhaus, J. (2005) (der.) *Essays on Fiscal Sociology*, Peter Lang, Berlin.

Backhaus, J. ve R. E. Wagner (1987) "The Cameralists: A Public Choice Perspective", *Public Choice*, Cilt 53, s. 3-20.

— (2005) "From Continental Public Finance to Public Choice", S. G. Medema ve P. Boettke (der.), *The Role of Government in the History of Economic Thought / Annual Supplement to Volume 37 History of Political Economy*, Duke University Press, Durham ve Londra, s. 314-332.

Bowler, R. (2005) "Sentient Nature and Human Economy: The 'Human' Science of Early *Nationalökonomie*", *History of the Human Sciences*, Cilt 18, Sayı 1, s. 23-54.

Campbell, J. L. (1993) "The State and Fiscal Sociology", *Annual Review of Sociology*, Cilt 19, s. 163-185.

Dean, M. (1999) *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*, Sage Publications, Londra.

Deleuze, G. (1995) *Kant'ın Eleştirel Felsefesi: Yetiler Öğretisi*, çev. T. Altuğ, Payel Yayınevi, İstanbul.

Engels, F. (1970 [1859]) "Karl Marx, 'A Contribution to the Critique of Political Economy': Part One, Franz Duncker, Review", Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* içinde, Progress Publishers, Moskova, s. 218-227.

— (1978 [1850]) *Köylüler Savaşı*, çev. O. Gönensin, Payel Yayınevi, İstanbul.

Ertman, T. (1997) *Birth of the Leviathan: Building States and Regimes in Medieval and Early Modern* Europe, Cambridge University Press, Cambridge.

Foucault, M. (1979a) "Governmentality", *Ideology & Consciousness*, Cilt 6, s. 5-21.

— (1979b) "Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of Political Reason", *The Tanner Lectures on Human Values*, (Stanford Üniversitesi'nde sunulan tebliğ, 10-16 Ekim) http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/foucault81.pdf, s. 223-254.

Frederick The Great (1740) *Anti-Machiavel*, http://www.geocities.com/danielmacryan/antimac.html?20073.

Goode, R. (1970) "Public Finance in the International Encyclopedia of the Social Sciences: A Review Article", *Journal of Economic Literature*, Cilt 8, Sayı 1, s. 27-34.

Goldscheid, Rudolf (1958 [1917]) "A Sociological Approach to Problems of Public Finance", (der.) R. A. Musgrave ve A. T. Peacock, *Classics in the Theory of Public Finance* içinde, St. Martin's Press, New York, s. 202-213.

Hegel, G. W. F. (1995 [1820]) *Elements of the Philosophy of Right*, çev. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge.

Johnson, H. C. (1964) "The Concept of Bureaucracy in Cameralism", *Political Science Quarterly*, Cilt 79, Sayı 3, s. 378-402.

Kant, I. (1965 [1781]) *Critique of Pure Reason*, çev. N. K. Smith, Bedford / St. Martin's, Boston / New York.

— (1998 [1784]) "What is Enlightenment?", (der. ve çev.) L. W. Beck, *Kant Selections* içinde, Prentice-Hall, N.J, s. 462-467.

Klingenstein, G. (1994) "Between Mercantilism and Physiocracy", (der.) C. W. Ingrao, *State and Society in Early Modern Austria* içinde, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, s. 181-214.

Knemeyer, F.-L. (1980) "Polizei", *Economy and Society*, Cilt 9, Sayı 2, s. 172-196.

Lindemann, M. (1990) *Patriots and Paupers: Hamburg, 1712-1830*, Oxford University Press, Cary, NC.

Lindenfeld, D. F. (1997) *The Practical Imagination: The German Sciences of State in the Nineteenth Century*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra.

Mannheim, K. (1953) "The History of the Concept of the State as an Organism", (der.) P. Kecskemeti, *Essays on Sociology and Social Psychology* içinde, Routledge & Kegan Paul, Londra, s. 165-182.

Mardin, Ş. (2007) "19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", (der.) M. Türköne ve T. Önder, *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4* içinde, İletişim, İstanbul, s. 81-100.

— (2005) "Türkiye'de İktisadî Düşüncenin Gelişmesi (1838-1919)", (der.) M. Türköne ve T. Önder, *Siyasal ve Sosyal Bilimler, Makaleler 2* içinde, İletişim, İstanbul, s. 51-115.

— (2006) *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. M. Türköne, F. Unan ve İ. Erdoğan, İletişim, İstanbul.

Marx, K. (1986 [1867]) *Kapital, cilt 1*, çev. A. Bilgi, Sol, Ankara.

Musgrave, R. (1992) "Schumpeter's Crisis of the Tax State: An Essay in Fiscal Sociology", *Journal of Evolutionary Economics*, Cilt 2, s. 89-113.

Nalbantoğlu, H. Ü. (2004) "'Kant Burada da Hizmetinizdedir, *Fräulein*.' Maria Von Herbert-İmmanuel Kant Yazışması", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Cilt 27, s. 27-51.

Neocleous, M. (2006) *Toplumsal Düzenin İnşası: Polis Erkinin Eleştirel Teorisi*, çev. A. Bekmen, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Ollman, B. (2003) *Dance of the Dialectic: Steps in Marx's Method*, University of Illinois Press, Urbana ve Chicago.

Parry, G. (1963) "Enlightened Government and Its Critics in Eighteenth-Century Germany", *The Historical Journal*, Cilt 6, Sayı 2, s. 178-192.

Pasquino, P. (1978) "Theatrum Politicum: The Genealogy of Capital – Police and the State of Prosperity", *Ideology & Consciousness*, Cilt 4, s. 41-54.

Poggi, G. (2002) *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, çev. Ş. Kut ve B. Toprak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

— (2007) *Devlet: Doğası, Gelişimi ve* Geleceği, çev. A. Babacan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Raeff, M. (1975) "The Well-Ordered Police State and the Development of Modernity in Seventeenth and Eighteenth-Century Europe: An Attempt at a Comparative Approach", *The American Historical* Review, Cilt 80, Sayı 5, s. 1221-1243.

Rosen, G. (1953) "Cameralism and the Concept of Medical Police", *Bulletin of the History of Medicine*, Cilt 27, s. 21-42.

Sahillioğlu, H. (1978) "16. Yüzyıl Sonu Osmanlı Tacirleri –Vergi Adaleti– (Âlî'nin Nasihatü's-salatîn'inden)", *Toplum ve Bilim*, Yaz-Güz, Cilt 6-7, s. 157-174.

Sancar, M. (2004) *"Devlet Aklı" Kıskacında Hukuk Devleti*, İletişim, İstanbul.

Savaş, V. (1998) *İktisadın Tarihi*, Avcıol Basım-Yayın, İstanbul.

Schabas, M. (2005) *The Natural Origins of Economics*, The University of Chicago Press, Chicago.

Schmitt, C. (2005 [1922]) *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. E. Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, Ankara.

Schumpeter, J. (1991 [1918]) "The Crisis of the Tax State", (der.) R. Swedberg, *Joseph A. Schumpeter: The Economics and Sociology of Capitalism* içinde, Princeton University Press, Princeton, N. J, s. 99-140.

— (1997 [1954]) *History of Economic Analysis*, (der.) E. B. Schumpeter, Routledge, Londra.

Shell, S. M. (1978) "Kant's Theory of Property", *Political Theory*, Cilt 6, Sayı 1, s. 75-90.

Small, A. (1967) *Origins of Sociology*, Russell & Russell, New York.

— (2001 [1909]) *The Cameralists: The Pioneers of German Social Polity*, Batoche, Kitchener.

Sommer, L. (1954 [1930]), "Cameralism", (der.) E. Seligman ve A. Jonhson, *Encyclopedia of the Social Sciences* içinde, Cilt 3, Macmillan, New York, s. 158-161.

— (1940), *"Bibliographie der Kameralwissenschaften* by Magdalene Humpert", *The Journal of Political* Economy, Cilt 48, Sayı 3, s. 451-452.

Spinoza, B. B. (2007 [1677]) *Tractatus Politicus*, (çev.) M. Erşen, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Swedberg, R. (2003) *Principles of Economic Sociology*, Princeton University Press, Princeton, N.J.

Tribe, K. (1984) "Cameralism and the Science of Government", *The Journal of Modern History*, Cilt 56, Sayı 2, s. 263-284.

— (1988) *Governing Economy: The Reformation Discourse 1750-1840*, Cambridge University Press, Cambridge.

— (1993) "Mercantilism and the Economics of State Formation", (der.) L. Magnusson, *Mercantilist Economics* içinde, Kluwer Academic Publishers, Boston/Dordrecht/Londra, s. 175-186.

— (1995) *Strategies of Economic Order: German Economic Discourse, 1750-1950*, Cambridge University Press, Cambridge.

— (1996) "Natural Law and the Origins of *Nationalökonomie*: L. H. Von Jakob", (der.) J. Heilbron, L. Magnusson ve B. Wittrock, *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity: Conceptual Change in Context, 1750-1850* içinde, Kluwer Academic Publishers, Boston/Dordrecht/Londra, s. 189-205.

Vergara, F. (2006) *Liberalizmin Felsefi Temelleri: Liberalizm ve Etik*, (çev.) B. Arıbaş, İletişim, İstanbul.

Wagner, R. E. (*yayınlanacak*) "The Cameralists: Fertile Sources for a New Science of Public Finance", (der.) J. Backhaus, *Founders of Modern Economics: Maastricht Lectures in Political Economy* içinde, Edward Elgar, Cheltenham. [Makaleye şu adresten ulaşılabilir: http://mason.gmu.edu/~rwagner/cameralist.pdf.]

Wakefield, A. (1999) *The Apostles of Good Police: Science, Cameralism, and the Culture of Administration in Central Europe*, The University of Chicago, Chicago, *yayınlanmamış doktora tezi.*

— (2005) "Books, Bureaus, and the Historiography of Cameralism", *European Journal of Law and Economics*, Cilt 19, s. 311-320.

— (*yayınlanacak*) "The Fiscal Logic of Enlightened German Science", (der.) P. H. Smith ve B. Schmidt, *Making Knowledge in Early Modern Europe: Practices, Objects, and Texts, 1400 – 1800* içinde, The University of Chicago Press, Chicago.

Walker, M. (1978) "Rights and Functions: The Social Categories of Eighteenth-Century German Jurists and Cameralists", *The Journal of Modern History*, Cilt 50, Sayı 2, s. 234-251.

Weber, M. (1995 [1919]) "Politics as a Vocation", (der. ve çev.) H. H. Gerth ve C. W. Mills, *Max Weber: Essays in Sociology*, Routledge, Londra, s. 77-128.

Wilson, P. H. (2004) *From Reich to Revolution: German History, 1558-1806*, Palgrave Macmillan, New York.

Yeni disimilasyonist milliyetçilik
Türkiye kentlerinde göçmen antipatisinin etnikleştirilmesi

*Cenk Saraçoğlu**

2005 yılındaki Newroz kutlamalarının Mersin ayağında gerçekleşen "bayrak yakma" olayının ardından gündelik hayatta, medyada, devlet düzeyinde sergilenen tepkiler pek çok kişi tarafından milliyetçiliğin yeniden yükselişinin bir emaresi olarak yorumlandı. Bu hadisenin hemen sonrasında solcu olma iddiasındaki kimi dergi çevrelerinde Kürt göçmenlerin kentler için bir yük ve sorun olduğunu açıkça ifade edilmesi,[1] bazı ırkçı internet sitelerinde göçle gelen Kürtlerin Mersin, İzmir, Antalya gibi metropolleri istila ettiklerine dair feveran,[2] Mersin'deki bayrak olayının belirli bir süredir mevcut olan bir kaygının ve rahatsızlığın ifşa edilmesine vesile olduğunu gösteriyordu.

Kürt göçmenlere karşı hissedilen bu antipatiyi ve rahatsızlığı yorumlama amacı taşıyan çeşitli akademik çalışmalara geçtiğimiz yıllardan itibaren rastlamaya başladık. Mesut Yeğen'in *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa* (2006) isimli kitabındaki temel tezlerden biri Kürtlere yönelik "asimile edilebilir Müslüman nüfus" şeklindeki geleneksel kavrayışın yerini Kürtlerin "asli Öteki" olarak tarif edildiği bir söyleme bıraktığıydı (9-85). Tanıl Bora'nın *Medeniyet Kaybı* (2006) isimli kitabında da özellikle belirli internet sitelerinde Kürt karşıtı ırkçı hissiyatın çeşitli görünümleri örnek gösterilerek anti-Kürt bir hissiyatın yakın zamanda güçlendiği ifade ediliyordu (231-263). En son olarak da *Birikim* dergisinin 215. sayısında Hamza Aktan imzalı "Web 'Otağ'larından Sokağa: Türk Irkçılığının İnternetteki Tezahürleri" başlıklı yazı son yıllarda hızlı göçün etkisine kalmış kentlerde yaşayanların 'doğudan gelen' göçmenlere yönelik öfkelerini ırkçı internet sitelerinde kustuklarını gösteriyordu (43-48).

(*) University of Western Ontario.

1 Bkz. www.turksolu.org

2 Bkz. www.otuken.net; www.nihalatsiz.org; www.turan.tc

Bu yazı, genelde internet forumlarında, yazılı ve görsel basında izi sürülen bu Kürt göçmenlere yönelik dışlayıcı antipatinin temel toplumsal kaynaklarını öğrenmeye yönelik olarak İzmir şehir merkezinde yaptığım bir alan çalışmasının sunduğu verilerin bir kısmına dayanacak. Yaptığım çalışma temel olarak şehir merkezindeki genel gözlemlere ve burada yaptığım 90 derinlemesine görüşmeye dayanıyor. Bu görüşmeler İzmir'in Konak, Karşıyaka ve Buca semtlerinde yapıldı. Görüşülen 90 kişi özellikle İzmir'e son 20 yılda göç eden Konak'ta Kadifekale, Karşıyaka'da Onur Mahallesi ve Buca'da Kuruçeşme gibi Kürtlerin yerleştiği mahallelere görece yakın oturan ve bu yakınlık sayesinde de bu göçmen Kürtlerle gündelik hayatta aynı mekânsal ortamı sınırlı da olsa paylaşabilen insanlardan seçildi. Grup kadın ve erkek neredeyse eşit sayıda, 30 ila 70 yaş arasında, kendini İzmirli olarak hissettiğini söyleyen insanlardan oluşuyor. Araştırmaya katılan bu kişilerin tamamı sınıfsal açıdan kendisini orta halli olarak tanımlıyor. Ayrıca hepsi de ya formel bir iş sektöründe (büyük çoğunluğu memur olarak) çalışıyor ya da böyle bir işten emekli olmuş ve bunun sayesinde de devletin sağladığı sosyal haklar paketinden istifade ediyor. Hepsi de oturduğu evin sahibi ama başka bir ev satın alabilecek kadar da ekonomik güçten yoksun; yani her ne kadar kendilerini rahat geçindirebilecek sabit gelire sahip olsalar da bu gelir şehirde yerleştikleri konumu terk edip daha "nezih" yerlere taşınmaya yetecek düzeyde değil. Görüşmecilerin özellikle bu nitelikleri sergileyen insanlardan seçilmesinin amacı son dönemde Türkiye'de yükseldiği vurgulanan zenofobik veya ırkçı söylemin çoğunlukla iddia edildiği gibi sadece toplumun eğitimsiz ve işsiz kesimlerinde görülen bir marjinal olgu değil 'hali vakti yerinde' sayılabilecek, düzenli bir işe ve gelire sahip yurttaşların da zihniyet dünyasına sızabilecek bir vaka olduğunu göstermek. Konuşulan insanların özellikle göçmen Kürtlerin yerleşim yerlerine mekânsal olarak yakın oturanlardan seçilmesinin nedeni de bu Kürt antipatisinin kent yaşamındaki toplumsal süreçlerle olan bağını ortaya çıkarabilmekti.

Görüşmeler, katılımcıların öz-yaşamları hakkında bilgi edinmeye dönük sabit sorularla başlıyor ve buradan elde edilen bilgiler göz önüne alınarak gündelik hayatta temas kurdukları Kürtlere karşı geliştirdikleri olumsuz bakışın temel özellikleri hakkında ipuçları elde etmeye dönük serbest, açık uçlu sorularla devam ediyordu. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki araştırmaya temel oluşturan bu 90 kişi, bir yıllık alan çalışması süresince rasgele bulunup konuşulan daha geniş bir insan grubunun içinden, Kürtlere yönelik, düzeyi ve biçimi ne olursa olsun, olumsuz bir izlenim beslemeleri temelinde bilinçli olarak seçilmiş insanlardan oluşuyor. Görüşmelerde, Kürtlerin geneline karşı herhangi bir olumsuz algıya veya önyargıya sahip olmayan bu 90 kişinin dışındaki geniş bir grup araştırmanın dışında tutuldu.

Yapılan bu çalışma bu popülerleşen anti-Kürt hissiyatın toplumsal dinamiklerini anlamaya yönelik pek çok bağlantıyı, ilişkiyi ortaya çıkardı. Bunların tü-

münü tek bir kısa makalede sunmak mümkün olmadığından bu yazının kapsamı, bu görüşmelerde sergilenen Kürt karşıtlığı örneklerindeki ortak öğeleri, söylemleri ve akıl yürütme biçimlerini açığa çıkarmakla ve bunlara dayanarak bu popüler Kürt karşıtlığının tipolojisini çizmekle sınırlı olacak.

İzmir'de yaptığım alan çalışması anti-Kürt hissiyatın sadece internet aleminde veya marjinal ırkçı politik grup veya derneklerle sınırlı olmadığını ve bu çeşitli vesilelerle medyada, internette kendisini açıkça gösteren Kürt antipatisinin benzer (ama düşük yoğunluklu) biçimlerine herhangi bir ırkçı derneğin veya örgütün üyesi olmayan ve böylelikle de bunların propagandasına maruz kalmamış yurttaşlarda da rastlamanın mümkün olduğunu gösterdi.

Elbette bu söylemin ne kadar yaygın olduğuna dair sayısal bir veri sunmak bireysel bir araştırma sürecini aşan çok kapsamlı ve maliyetli bir çalışmayı gerektireceğinden şimdilik mümkün değil. Ne var ki, bu çalışmanın ilk etapta ortaya çıkardığı sonuç böyle bir anti-Kürt hissiyatın özellikle büyük metropollerde uzun süredir yaşayan ve son yıllarda yoğun Kürt göçünün toplumsal etkilerini hisseden yurttaşların zihniyet dünyalarına gündelik hayatlarındaki deneyimler, gözlemler ve son dönemdeki siyasi gelişmeler dolayımlarıyla kolaylıkla sızabildiğidir. Zaten bu anti-Kürt hissiyatın internette ve çeşitli yayın organlarında en uç şekilleriyle dolaşıma sokulmasına cesaret veren şeyin de onun gündelik hayatta, sıradan vatandaşın dilinde yaygın bir şekilde kendisini açıkça gösterebilmesi olabilir. Bu cümlelerden İzmir'de yaşayan halkın büyük oranda ırkçılaştığı, il içinde faşizme kayışın başladığı şeklinde kestirme çıkarımlar yapılmamalıdır. Her ne kadar alan çalışması Kürtlere yönelik antipatinin kent hayatı içinde (örneğin misafirliklerde, kahve sohbetlerinde, pazarda vs.) herhangi bir siyasi yönlendirme olmaksızın kolaylıkla dillendirilebildiğini gösterse de bu söylemin tam olarak ne kadar yaygın olduğu konusunda net bir nicel veri sunmamakta, daha da önemlisi bu antipatinin yurttaşların siyasi eylem tarzlarına yön veren birincil politik kaygısı olduğunu da iddia etmemektedir. Alan çalışması sadece İzmir'de bundan 20 yıl önce rastlanması güç bir söylemin kent hayatı içinde kolaylıkla gözlemlenebilir bir olgu haline geldiğini ortaya koymuştur. Bu bulgu tek başına kentteki milliyetçiliğin düzeyini ölçmede kullanılacak bir araç olmaktan ziyade, Türkiye'de Kürt meselesi, kentsel yaşam, yabancı düşmanlığı gibi genel meselelerde son dönemlerde ortaya çıkan niteliksel dönüşümleri anlamakta önemli bir başlangıç noktası olarak alınacaktır.

İzmir'deki alan çalışmasında yaptığım gözlemlerde kendisini somut bir şekilde gösteren Kürt antipatisi kendisini bütün Kürt göçmenlerin PKK sempatizanı olduğunu, Kürtlerin hem yüksek doğum oranları hem de yoğun göçlerle Batı metropollerini ele geçirmeye çalıştıklarını, daha uygar ve medeni Batı şehirlerine kendi geri kalmış kültürlerini taşıyarak buraları "bozduklarını," kültürel olarak tembel ve suça meyilli olduklarını ve ABD ile işbirliği içinde ülkeyi bölmeye yöneldiklerini ifade eden söylemler üzerinde rasyonelleştiriyor. Tüm bu

söylemler göçmen karşıtı hissiyatın gündelik hayattaki veya medyadaki türlü görünümlerinin ortak bir mantığa sahip olduğunu gösteriyor: öncelikle göçmen Kürtlerin ayrı bir halk olarak varlığını tanımak ama bu tanınan ayrı halkı ona yakıştırdığı çeşitli olumsuz etiketlerle dışlamak veya aşağılamak. Bu Kürt antipatisinin tüm görünümlerini, bunların yoğunluk ve biçim farklılıklarını veya hayata geçtiği yere dair özgüllüklerini analiz maksadıyla şimdilik dışarıda bırakarak, bu bahsettiğim ortak mantık temelinde "tanıyarak dışlama" olarak kavramlaştırmanın uygun olacağını düşünüyorum.

"Tanıyarak dışlama" soyutlamasının kapsamını daha da netleştirmek maksadıyla alan çalışmasından iki farklı örnek sunmak istiyorum. Konak bölgesinde konuştuğum görüşmecilerimden biri Kürtlerle ilgili düşüncelerini iletirken şu ifadeleri kullanmıştı:

> "Pazarda karşılaşıyorum ben Kürtlerle. Bir şey alırken artık önce nerelisiniz diye soruyorum. Eğer Diyarbakır, Urfa oralar derse öyle bakıp geçiyorum. Ama Manisalı, Akhisarlı olunca gönül rahatlığıyla alıyorum. Param onlara gitmesin, bunlar parayı bulunca azarlar."

Yine Konak'ta yaptığım başka bir görüşmede İzmir'de yaşayan göçmen Kürtlere dair şu ifadeleri savunan bir görüşmecim de olmuştu:

> "Gerçi bunların ben pek kültürleri de olduğunu düşünmüyorum. Yaşamda birikimleri yok. Hani Osmanlı kültürü dediğin şey bir birikim ya. Kürt kültürü diye bir şeyin olduğunu düşünmüyorum. Bir kültürü olan bir toplum olduğunu düşünmüyorum. Sadece yaşıyorlar ve gidiyorlar; yaşıyorlar ve gidiyorlar...Erkekler dışarıda; kadınlar evde. Sadece bu düzeyde kalmışlar ve bu düzeyde yaşamlarını idame ettiriyorlar. En modern dediğin bile böyle evin içinde. Gelişmeye açık bir toplum değiller."

Bu iki ifade biçiminin üslup ve yoğunluk açısından birbirlerinden farklı oldukları göze çarpıyor. Öte yandan, bunları 'tanıyarak dışlama' başlığı altında incelemeyi mümkün kılan şey her iki söylemin de Kürtlerin ayrı bir halk olarak tanınmasına ve buna ek olarak bu tanınan ayrı halkın gündelik hayattaki kimi sınırlı deneyim ve gözlemlere dayanarak ötekileştirilmesine, dışlanmasına yönelik bir mantığa dayanmasıdır. Bu bakımdan göçmen Kürtlere yönelik antipatinin son dönemdeki tezahürlerini "tanıyarak dışlama" başlığı altında birleştirmek anlamlı bir analize kapıları açabilir.

'Tanıyarak dışlama' soyutlaması mevcut Kürt antipatisine dair iki özgül noktayı vurgulaması açısından önemli: Birincisi, bu kavram anti-Kürt söylemin göçmen Kürtleri tamamen farklı ve ayrı bir halk olarak "tanımasına" vurgu yaparak, bu hissiyatın devletin uzun yıllar benimsediği "tanımama" üzerine kurulu asimilasyoncu milliyetçi stratejisinden bağımsız geliştiğini, yani tarihsel özgüllüğe sahip bir perspektif olduğunu ima ediyor. İkincisi, "tanıyarak" söz-

cüğü kentlerdeki olumsuz Kürt imgesinin ('kuyruklu Kürt' mitinde olduğu gi bi) gerçeklikten tamamen kopuk, hayal mahsulü zihinsel bir inşa olmaktan ziyade, Kürtlerin kent yaşamı içinde "tanınmasıyla" geliştiğini, yani bu algının kentin gündelik hayatında Kürtlerle çeşitli vesilelerle (sınırlı ve son derece yanıltıcı da olsa) kurulan temaslardan beslendiğini ve bu temaslarla yeniden üretildiğini/şekillendiğini ima ediyor. Yazının geri kalanı "tanıyarak dışlama" kavramlaştırmasının vurguladığı bu iki noktanın üzerine gidecek ve buradan da bu güncel Kürt antipatisinin nasıl bir tarihsel ve toplumsal bağlamda vücut bulduğunu anlamaya çalışacak.

Tanıyarak dışlamanın tarihsel özgüllüğü

Birinci nokta olarak "tanıyarak dışlama" söyleminin tarihsel özgüllüğünü, yani kendisinden önceki milliyetçi yaklaşımlarla olan benzeşmezliğini (Bora, 2006: 232) ve yeni toplumsal dinamiklerden beslenen bir olgu olduğunu daha güçlü göstermek amacıyla Kürtlerin hem Türkiye'deki resmi ideoloji hem de MHP gibi sivil milliyetçi hareket ve örgütler tarafından tarihsel olarak nasıl görüldüğü ve nerede konumlandırıldığını incelemek gerekli olacak. Böyle bir inceleme yapıldığında ne devletin resmi ideolojisinde ne de MHP'nin temsil ettiği aşırı milliyetçi siyasi ve toplumsal hareketlerde Kürtlerin sistemli bir şekilde ayrı bir halk olarak tanınarak dışlandığı bir söylemin bulunmadığı daha açık bir şekilde ortaya çıkacak.

Her milliyetçilik gibi Türk milliyetçiliği de ulusun belirli bir toprak parçası üzerinde egemenlik hakkına sahip olduğunu ve bu toprak parçası üzerinde hakim olan devletin de bu ulusun çıkarlarını gözettiğini savunan bir mantığına dayanır. Türk milliyetçiliğinin farklı biçimlerinde sabit olan iddia devletin egemenliğinin sürdüğü topraklarda "Türk milletinin" hakim olduğu ve mevcut devletin de Türk milletinin çıkarlarını ve güvenliğini kolladığıdır. Ne var ki, resmi ideolojide "Türk milleti" diye kurgulanan kategorinin tam olarak neye göndermede bulunduğu, kimleri içerip kimleri dışladığı hiçbir zaman tam anlamıyla açıklığa kavuşamamıştır. Bunun nedeni, cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren "Türk milleti" kategorisinin ülkedeki toplumsal yapının ve aynı zamanda uluslararası dengelerin değişen ihtiyaçlarına uyacak biçimde tarih boyunca farklı hatta birbirleriyle çelişen içeriklere sahip olmuş olmasıdır. Örneğin, "Türk milleti" kategorisinin cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren, sadece anayasal düzeyde, yani ilkesel anlamda, "Türkiye cumhuriyetine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkesin Türk ıtlak edileceğine" dair bir anlayışla içeriklendirildiğini göz önüne aldığımızda Türk milliyetçiliğinin vatandaşlık esasına bağlı bir milliyetçilik olduğunu düşünebiliriz (Yeğen, 2006). Öte yandan aynı "Türk milleti" kategorisinin özellikle 1950'lerden itibaren toplumun değişik alanlarında ve özellikle de milli eğitimde ortak bir Türk/İslam kültürüne sahip

olmaklık temelinde inşa edildiği ve böylelikle de Türk milliyetçiliğinin aynı zamanda Ziya Gökalpçi bir "kültür milliyetçiliği" biçiminde üretildiği ve dolaşıma sokulduğu da bir gerçekliktir ve bu gerçeklik anayasadaki vatandaşlık esasına dayalı milliyetçiliği pratikte hükümsüz kılar. Bu kültür milliyetçisi kurgu Türkiye'de etnik anlamda Türk olmayan ama Müslümanlığı benimsemiş halkların Türk milleti içinde eritilmesini amaçlayan bir proje olarak hayata geçirilmeye çalışılmış ve nispeten başarılı da olmuştur. Bununla birlikte resmi ideoloji, "kültür milliyetçiliğini" de dışlayacak darlıkta etnisite ve ırk referanslı bir "Türk milleti" kurgusunu da sistemli bir şekilde üretmekten geri kalmamıştır (bkz. Önder, 2007). Türk milletinin kökenlerini Orta Asya'daki göçebe topluluklarda arayan ve Türkiye Cumhuriyeti'ni Orta Asya'daki Hun Hanedanı'ndan bu yana kurulan Türk devletlerinin en sonuncusu sayan bu kan bağına dayalı milliyetçilik anlayışı özellikle 1930'larda Avrupa'da faşizmin güç kazandığı dönemlerde iyiden iyiye ağırlığını arttırmış ama etkisini her dönemde devlet erkanının siyasi söyleminde ve resmî eğitimde hissettirmiştir (Özdoğan, 2001).

"Türk milleti" kategorisinin kapsamının bu değişkenliği ve muğlaklığı resmi ideolojide Türk milliyetçiliğinin hiçbir zaman sistemli ve tutarlı bir ideoloji olarak üretilemediğini, en önemlisi de Türkiye'de yaşayan ve etnik anlamda Türk olmayan halkların hangilerinin Türk milleti kategorisinde içerilip hangilerinin bu kategoriden dışlandığının belirsiz olduğunu gösteriyor (Aslan, 2007). Bu belirsizlik ve çelişki aslında Türk devletinin her dönemin değişen ihtiyaçlarına ve "düşmanlarına" karşı farklı milliyetçilik biçimlerini istihdam etmesini sağlayabilecek bir esneklik yaratarak "Türk milleti" kurgusunun değişen koşullara uyumlu işlevler kazanmasını mümkün kılmıştır. Örneğin, Türk milleti kurgusunun kültür ve etnik milliyetçiliğine dayalı içeriğini hakim kılarak Türkiye'de yaşayan Hıristiyan azınlıkları ve özellikle de Ermenileri Türk milleti kategorisinin dışına iten devlet erkanının ve medyanın, öldürülmesinin ardından Ermeni gazeteci Hrant Dink'i Türk milletinin bir mensubu olarak sahiplenmeye yeltenmesini mümkün kılan şey Türk milliyetçiliğinin bu kendine özgü amorf içeriğidir.

Resmi ideolojide Türk milliyetçiliğinin bu çelişik ve amorf yapısının en cisimleşmiş halini "Ne Mutlu Türküm Diyene" deyişinin yorumlanma biçimlerinde görebiliriz. Bu cümle kimi zaman "Türk" soyundan gelmenin ne kadar gurur duyulası, mutluluk verici bir durum olduğunu ima eder tarzda işler kılınırken kimi zaman da kendisine Türk diyen herkesin istediğinde "Türk milleti" kategorisinin içerisine girebileceği şeklinde yorumlanarak Türk milliyetçiliğinin aslında etnik veya ırkçı bir içeriğe sahip olmadığını, kucaklayıcı, bütünleştirici olduğunu kanıtlamak üzere kullanılır.

Bu durum devletin Türkiye'de yaşayan Kürtlere yönelik politikalarına da yansımıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren devlet, diğer Müslüman halklar gibi Kürtlerin de ayrı bir halk olarak varlığını tanımayı reddederek onları "Türk

milleti" kategorisi içinde eritmeye yönelik politikaları hayata geçirmeye çalışmıştır. Resmi milliyetçiliğin saydığımız üç biçiminin de bu stratejiyle uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Yurttaşlık esasına dayalı milliyetçilik anlayışı kendilerini ülkenin vatandaşları olarak gören Kürtlerin de Türk milleti dairesinin içerisine dahil edilmesine ve bu potada erimesine kapı açarken, milliyetçiliğin kültürcü bir içerikle kendini gösterdiği söylemlerde Türklerin ve Kürtlerin aynı coğrafyada yıllardır iç içe yaşaması gerçeğinden yola çıkılarak Kürtlerin de aslında Türk milletinin ayrılmaz bir parçası olduğu vurgulanmıştır. Türk milliyetçiliğinin etnisist haliyle kendisini gösterdiği zamanlarda bile Kürtlerin, aslında Türklerin bir boyu olarak, yani ırksal anlamda Türk sayılarak, Türklük dairesinin içine dahil edilmeye çalışıldığını görebiliriz. Kısacası, Türk milliyetçiliğinin saydığımız üç hali de Kürtleri Türklük kategorisi içinde eritme yani Türkleştirme çabasına uyumlu bir şekilde işe koşuluyor (Yeğen, 2006) (Bora, 2006: 231-251). Bu noktada kimi yazarların iddia ettiği gibi resmi ideolojide Türk milliyetçiliğinin Kürtlere karşı klasik anlamda sistemli bir ırkçılık biçiminde kullanıldığını iddia edemeyiz; Kürtler daha ziyade devlet tarafından son yıllara kadar hep asimile edilebilir Müslüman nüfus olarak algılanmıştır (Aydın, 2006).

Bu noktada, resmi ideolojideki milliyetçiliğin Kürtlere yönelik bu geleneksel politikasından ve algısından bir "tanıyarak dışlama" mantığının türemesinin imkânsız olduğunu söylemekte bir sakınca yok. Zira, Kürtleri yeri geldiğinde ortak bir kültür temelinde, yeri geldiğinde vatandaşlık esasına göre, yeri geldiğinde de etnik anlamda "Türk" oldukları iddiasıyla eritmeye çalışan bir mantıktan sistemli bir 'tanıyarak dışlama' politikası çıkmaz.

Kürtlere yönelik "tanıyarak dışlama" söyleminin resmi ideoloji dışında herhangi bir siyasi örgüt veya parti tarafından üretildikten sonra kitlelere mal olduğunu söylemek de zordur. Abdullah Öcalan'ın yakalanmasının yarattığı atmosferin henüz etkisini sürdürdüğü dönemde yapılan 1999 seçimlerinde MHP, tarihinin en yüksek oyunu alarak iktidar ortağı olduğunda milliyetçiliğin toplumda yeni bir yükseliş trendi içine girdiğine dair yorumlar çokça yapılmıştı. Sonraki 2002 seçimlerinde MHP bu kez meclise giremediğinde böyle bir "yükseliş" sorunsalının gündemden düştüğüne tanık olduk. Böyle bir yorumlama eğiliminin temelinde Türkiye'de popüler düzeyde her zaman potansiyel olarak var olan ve kimi olağanüstü durumlarda bu potansiyelini güçlü bir şekilde sergileyen, yani kimi zaman yükselip kimi zaman sönümlenen bir milliyetçi hissiyatın mevcut olduğuna dair Türkiye'nin hem liberal hem de sol kesimlerini etkisi altına alan bir varsayım yatıyor. MHP'nin seçim performanslarının bu bağlamda önem kazanmasının nedeni bu partinin bir parlayıp bir sönen popüler milliyetçi hissiyatın temsilcisi olarak kendisini sunması ve pek çok çevrede de böyle görülmesi. Ne var ki, MHP'yi sadece bu milliyetçi potansiyelin aktığı bir mecra olarak görmek onun Türkiye'nin siyasi haritasındaki rolünü küçümsemek olur. MHP ve ülkücü hareket, milliyetçi tepkiselliği basitçe kendisine çe-

ken bir adres olmaktan öte bu milliyetçiliği özellikle 12 Eylül öncesinde ve PKK'nın eylemlerinin hızlandığı 1990'larda üreten ve tırmandıran bir örgüt olma rolünü üstlenmiştir (Saraçoğlu, 2004). Bu bakımdan son dönemlerde emareleri açık biçimde ortaya çıkan Kürtlere yönelik "tanıyarak dışlama" söyleminin MHP'nin geleneksel ideolojisinden veya son dönem yönelimlerinden türeyip türemediğini sorgulamak anlamlı olacak.

MHP'nin kurulduğu günden bugüne, aynı resmi ideolojide söz konusu olduğu gibi, yalpalayan ve çelişkili bir milliyetçi anlayışa sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu çelişki hem MHP parti yönetiminin zaman içerisinde veya aynı zaman diliminde kamuoyuna sunduğu farklı milliyetçilik algılayışlarında hem de MHP'de resmi ağızlar tarafından formüle edilen milliyetçilik anlayışı ile ülkücü hareketin tabanında benimsenen milliyetçi söylem arasında dönem dönem ortaya çıkan uyuşmazlıkta görülebilir (Bora ve Can, 2004: 146). MHP kurulduğu günden bu yana etnik milliyetçi yani Türkçü milliyetçilik ile büyük ölçüde Müslümanlığa dayalı kültürel milliyetçiliği uyuşturma çabasının gerilimini yaşamış ve bu gerilimi "Türk-İslam sentezi" formülasyonu ile aşmaya çalışmıştır. Türkiye'deki toplumsal dinamiklerin değişen yapısıyla uyumlu olacak şekilde MHP'nin ideolojisinde kültürel milliyetçi ve ırkçı milliyetçi tonların ağırlığı birbirleri ile negatif korelasyon içinde artmış veya azalmıştır. Bu çelişkili milliyetçi algılayışın içinde etnik/ırkçı milliyetçi tonların en ağır bastığı dönemlerde bile Kürtleri ayrı bir etnik topluluk olarak tanıyıp, onları dışlamaya ve sorun etmeye yönelik bir 'tanıyarak dışlama' söyleminin MHP tarafından sistemli ve açık bir şekilde dillendirildiğine veya bunun üzerinden bir siyasi hat belirlendiğine yönelik bir işaret bulamıyoruz. Resmi ideolojideki milliyetçilikle paralellik arz edecek bir şekilde MHP ya Kürtleri ayrı bir halk olarak görmeyi reddetmiş onların ya da kültürel veya etnik/ırksal anlamda zaten Türk milletinin bir parçası olduğuna dair bir algılayış geliştirmiş ve devletin asimilasyoncu mantığını tekrar etmiştir.

Ne var ki, özellikle PKK'nın yükselişe geçtiği 1990'lı yıllarda MHP tabanında bir Kürt karşıtı tepkiselliğin geliştiğine dair göstergeler oluşmuştur. Öte yandan, böyle bir Kürt karşıtlığının MHP yönetimince hiçbir dönem açık bir siyasi söylem olarak kullanılmadığını, bu dönemde parti içindeki bu hissiyatın PKK'ya ve özellikle de Abdullah Öcalan'a yönlendirilmeye çalışıldığını söyleyebiliriz. Kısacası parti içinde Kürt karşıtı bir siyasi hattın uç vermemesi noktasında çoğunlukla "devletin bekasını korumak" iddiasıyla bir hassasiyetin geliştirildiği görülüyor. Bu durum, Kürtlere yönelik 'tanıyarak dışlama' söyleminin çeşitli biçimlerinin görülebileceği kimi ırkçı sitelerde MHP'nin "Kürtlere kucak açmakla", "Türkçülükten uzaklaşmakla" suçlana gelmesinin de nedenini teşkil ediyor. Bu noktayı destekleyen diğer bir veri de alan çalışmasında görüştüğüm 90 kişi içinden MHP siyasetine sempati gösterenlerin sayısının bir elin parmaklarını geçmemesidir. Böyle bir veri elbette tek başına "tanıyarak dışlama" söylemini benimseyenlerin MHP'yi desteklemeyeceği sonucunu çıkaracak şe-

kilde yorumlanmamalı. Söylemek istediğim 'tanıyarak dışlama' söyleminin MHP'nin herhangi bir siyasi çalışmasının veya toplumsal etkisinden bağımsız geliştiğidir. Kısacası tüm bunlar göz önüne alındığında son dönemde yaygınlaştığı görülen Kürt göçmenlere yönelik antipatinin, yani 'tanıyarak dışlama' söyleminin MHP hareketinin içinden çıktığını veya bu hareketten doğrudan beslendiğini söylemek mümkün değil.

Hem devletin resmi milliyetçilik anlayışında hem de ülkücü hareketin ideolojisinde Kürtlerin ayrı bir halk olarak tanınıp dışlanmasını içeren söylemin sistemli bir şekilde üretilmemiş olması şimdiye kadar Kürtlere yönelik ırkçı bir yaklaşımın geliştirilmemiş olduğu anlamına gelmiyor. Türkiye'deki ırkçı milliyetçiliğin bayraktarlığını yapmış örneğin Nihal Atsız gibi kimi ideologların makalelerinde, resmi ideolojinin ve ülkücü hareketin tutumundan farklı olarak, Kürtlerin Türklerden ayrı bir ırk olarak görülüp açıkça aşağılandığı ifadelere rastlayabiliriz. Ne var ki, Nihal Atsız'ın gelişmesine öncülük ettiği bu ırkçı tavrın bugün Batı metropollerinde ortaya çıkan 'tanıyarak dışlama' söyleminden nitelikçe farklı olduğu göze çarpıyor. Öncelikle Nihal Atsız'ın Kürt düşmanlığı içeren düşüncesi Kürtlerle gündelik hayatta temastan doğan ve toplumsal zemini olan bir tepkisellikten ziyade biyolojik ırkçı bir düşünce sisteminin Türkiye'ye uyarlanmasının mantıksal bir sonucu olarak görülmelidir (Arslan, 2002). Nihal Atsız'ın mantığında Kürtler doğrudan yaşayış biçimleri veya siyasi emelleri nedeniyle değil en temelde biyolojik olarak gayrı-Türk olmaları itibariyle ırkçı bir aşağılanmaya tabi tutulur (Bakırezer, 2002: 352-362). Zaten bu biyolojik ırkçılıktan nasibini sadece ve özel olarak Kürtler değil Anadolu'da yaşayan ve Türk olmayan bütün etnik gruplar almıştır; bu bakımdan biyolojik olarak gayrı-Türk olduğu düşünülen tüm halklar bir aşağılanma ve nefret nesnesi olmak noktasında "eşittirler"! Halbuki bugün Türkiye metropollerinde gündelik hayatta yaygınlık kazanmaya başlayan "tanıyarak dışlama" söyleminde Kürtleri ötekileştiren dil diğer tüm halklara da aynı derecede bir nefret ve antipati beslemek gibi bir mantıksal zorunluluk taşımaz. Bunun tersine, İzmir'de yaptığım alan çalışması, kimi durumlarda Kürt göçmenlere yönelik dışlayıcı, aşağılayıcı tutumun aynı zamanda "kentli olmak, görgülü olmak" bağlamında Kürtlerle zıt özellikler sergilediklerine inanılan Yahudilerin, Ermenilerin, Rumların nostaljik bir özlemle anılmasına ve bu hakların itibarlarının iadesine vesile olabildiğini göstermiştir.

Gündelik hayatın içinde üretilen bir söylem olarak tanıyarak dışlama

Devletin resmi ideolojisi veya aşırı milliyetçi bir örgüt/parti çalışması ile doğrudan ilişkisi olmayan ve hatta söylem bazında bunlarla çelişen "tanıyarak dışlama" o halde nereden türüyor? İzmir'de yaptığım alan çalışmasındaki görüşme-

lerde ve aynı zamanda internette ve popüler medyada örneklerine rastlayabileceğimiz "tanıyarak dışlama" söyleminin kuruluşunda, göç alan kentteki gündelik hayatın önemli bir rol oynadığını söylemiştik. Zira derinlemesine görüşmede konuştuğum insanların tümü Kürtler hakkındaki olumsuz genellemelerini gündelik hayatlarında ya kendi ya da yakınlarının tikel (particular) deneyimleri veya gözlemleri üzerine kuruyorlardı. Aynı şekilde Kürt antipatisinin internetteki örneklerinde de söz konusu söylemin gündelik hayattaki gözlem ve deneyimlere dayanılarak meşrulaştırıldığı görülüyor (Aktan, 2006).

Bu noktada 'tanıyarak dışlama' kavramlaştırması, bu kendine özgü anti-Kürt söylemin belirli bir kurum, örgüt, parti veya sınıf tarafından kitlelerin bilincine manipülasyon amacıyla özel olarak enjekte edilmeye çalışılan bir "yanlış bilinç" olmaktan çok, öncelikli olarak kentteki mevcut toplumsal gerçekliğin gündelik hayatta deneyimlenmesiyle elde edilen veya pekişen bir kavrayış biçimi olduğunu söylüyor. Alan çalışmasında Buca'da oturan bir görüşmecimin aşağıdaki ifadeleri Kürtlere yönelik antipatinin toplu taşıma araçları, pazarlar, parklar gibi ortak yaşam alanlarında edinilen deneyimlerle yoğunlaştırıldığını gösteriyor:

> Vallahi ben bu göçü normal görmüyorum. Göçüp gelen insanların davranışlarını da hiç hoş karşılamıyorum. Çok agresif hareketler... Vallahi pazarcıları bütün Kürtler kaplamış; ondan bir şey alırken bakıyorsun pis malları doldurmuş. Atıyorsun önüne; adam sana pis pis bağırıyor. Böyle yapınca da bir bakıyosun etrafın hemen çevriliyor. Hemen seni çember içine alıyorlar. Yani dövsen ya da birilerine bir şey desen seni anında bıçakla yok edecekler. O zaman da durup, sinip gitmek zorunda kalıyorsun. İlgisiz, görgüsüz ve cahil insanlar buraya göç etmişler. Burayı öyle ablukaya almışlar ki birine bir şey dediğin zaman hepsi birbirinin arkasında. Bunların cahillikten ileri geldiğini düşünüyorum. İkinci bir nedende bunların Kürtler olarak birbirlerine arka çıkmaları. Yani ben Kürdüm o da Kürt birbirimize arka çıkalım. Birbirimize sahip çıktığımız zaman kimsenin gücü bize yetemez. Kimse de ağzını açamaz diyorlar herhalde.

Diğer bir deyişle, Kürtlere yönelik 'tanıyarak dışlama' söylemini dışa vuran özneler, kendi deneyimlerinin dışında, hazırda bulunan belirli bir olumsuz Kürt imgesini edilgen bir şekilde kabul etmekten ziyade, kendi sınırlı deneyimleri, gözlemleri ve "tanıma" biçimleriyle olumsuz bir Kürt tipolojisinin inşa edilmesi ve yeniden üretilmesi sürecinde etken rol oynuyorlar. Konak'ta yaşayan bir görüşmecimin şu sözleri bu olumsuz Kürt imgesinin sadece kentteki toplumsal ilişkiler alanınındaki deneyimlerle yoktan var edilebildiğini gösteriyor:

> Daha önce İzmir'e gelmeden önce Kürtlere dair bir bilgim yoktu. Sadece televizyonlardan oralarda terörün olduğunu, problemlerin olduğunu duyuyorduk. Oradaki terör içindeki insanlara tabii ki tepkimiz vardı ama Kürt deyince kafamızda kötü şeyler oluşmuyordu. Şimdi ise onları yeterince tanıma fırsatı buldum... Mesela tembellikleri hiç hoşuma gitmiyor. Bariz görülen bir özellikleri bu. Hem bir şeyler yapmak istemiyorlar, hem de rahat yaşamak istiyorlar. Zaten bu yüzden ucuz diye İzmir'i seçiyorlar.

Kısacası 'tanıyarak dışlama' söylemi Kürtlere yönelik uzun yıllardır mevcut olumsuz bir bakış açısının veya Kürtlerle tarihi eskilere dayanan gerilimli bir ilişki biçiminin kent ortamında tezahür etmesinin değil bizzat Kürtlüğe dair algının kent ortamında en baştan inşa edilmesi sürecinin ürünü. Yani, 'tanıyarak dışlama' düşman etnik grupların kentteki karşılaşmalarının doğal bir sonucu olmaktan ziyade Türkiye'nin doğu ve güneydoğusundan şehre göç eden ve kentin çoğunlukla çöküntü alanlarında yaşayan Kürt yoksullarının belirli olumsuz niteliklerle donatılmış Kürtlük kategorisi altında *etnikleştirilmesi* sürecini içeriyor. 'Tanıyarak dışlama' söylemi esasında bir etnikleştirme sürecidir, çünkü halihazırdaki bir 'etnik gerilimin veya tarihsel olarak sorunlu bir 'azınlık/çoğunluk' ilişkisinin bir uzantısı olarak değil Kürtlük kategorisinin kentteki toplumsal süreçler içinde baştan üretilmesinin ve yeniden üretilmesinin bir ifadesidir (Miles, 1982).

Bu durum, "tanıyarak dışlama" söyleminin toplumsal kaynaklarını anlamak için öncelikle Kürtlerin kentlerde etnikleştirilmesi sürecini doğuran tarihsel süreçlere yüzümüzü dönmemiz gerektiğini işaret ediyor. Eğer a) "tanıyarak dışlama" devletin resmi ideolojisinden veya ultra-milliyetçi bir siyasi hareketten doğrudan beslenmeyen tarihsel olarak özgül bir fenomense ve b) kentlerdeki gündelik yaşamdaki olgular üzerinden inandırıcılık kazanıyor ve yine bunlar üzerinden rasyonelleştiriliyorlarsa onun toplumsal kaynaklarını anlamak için yüzümüzü Mersin, İzmir, Antalya gibi son dönemlerde hızla göç alan büyük kentlerdeki toplumsal yapının dönüşümüne çevirmek elzem hale gelmiştir. 'Tanıyarak, dışlama' kavramlaştırmasının en önemli işlevi de zaten budur: Yükselen Kürt antipatisinin kaynaklarını Türkiye'deki otoriter devlet geleneğinde, aşırı bir milliyetçi örgütün/partinin yükselişinde, Ortadoğu'daki siyasi dengelerde değil, öncelikle göç alan kentlerin toplumsal hayatının içinde aramak gerektiğini göstermesi.

Sonuç yerine: Tanıyarak dışlamanın kaynaklarını anlamanın araçları

Son dönemlerde hızla göç alan kentlerde popülerleşen göçmen Kürt antipatisi pek çok toplumsal süreçle, olguyla bağlantısı olan son derece karmaşık bir fenomen. Ben bu yazıda "tanıyarak dışlama" kavramlaştırmasına da yaslanarak bu antipatinin tarihsel olarak özgül bir toplumsal olgu olduğunu ve temel olarak da kentlerdeki gündelik hayatın içinden filizlendiğini göstermekle yetindim. Kuşkusuz bu noktadan sonra asıl aydınlatılması gereken nokta kentteki "hangi" toplumsal süreçlerin bu söylemin gelişmesine "nasıl" zemin hazırladığı. Ne var ki bu noktayı layıkıyla aydınlatma işi pek çok toplumsal ve tarihsel etkenin bir arada, birbirleriyle ilişkileri içinde çözümleneceği çok daha geniş kapsamlı bir çalışmayı gerektirdiğinden bu yazının kapsamını aşıyor. Ne var ki

bu sonuç bölümünde 'tanıyarak dışlamanın' söylemsel içeriğine bakarak bu özgül ayrımcı mantığa zemin hazırlayan toplumsal süreçler hakkında bazı ipuçları sunmak ve açımlanmaya müsait bir çerçeve çizmek mümkün. Daha önce de belirttiğim gibi "tanıyarak dışlama" söylemi esas olarak özellikle Batı metropollerinde Kürt göçmenlerle gündelik hayatta kurulan temaslardan edinilen deneyimlerden türüyor veya bu temaslarla güçleniyor, pekişiyor. Bu söylemin vücuda geldiği zeminin inşasında son döneme özgü birbiriyle içsel ilişkili üç sürecin rol aldığı gözüküyor: göç, neo-liberalizm ve Irak'taki ABD işgali. Yazının bu son bölümünde bu üç sürecin Kürtlere yönelik "tanıyarak dışlama" söyleminin oluşumundaki rolü üzerine bir sesli düşünme yapılacak.

Kürtlerin batı metropollerine yönelik göçü yeni bir olgu olmamakla beraber 1980'lerin ortalarından itibaren göçün hem hacmi ve yönü hem de dinamiklerinde belirgin bir değişim gözlemleniyor (Demirtaş and Şen, 2007). 1980'ler öncesindeki göç daha çok Batı kentlerinin ve özellikle de İstanbul'un istihdam ve eğitim olanakları açısından sergilediği cazibeyle ilişkili olacak biçimde daha çok ekonomik gaye ve kaygılar tarafından teşvik ediliyordu. 1980'lerin ortalarından itibaren ise Doğu ve Güneydoğu'dan güvenlik nedeniyle göç etmiş/ettirilmiş insanların ciddi bir rakama (950.00 ila 1.200.000) ulaşmasıyla, bu iktisadi dinamiğe bir de siyasi dinamik eklendi ve göç olağan "modernleşme ve sanayileşme" süreçlerinin beklenir bir sonucu olmaktan çıktı (Ayata ve Yükseker, 2006: 51-53). Bu dönemde İzmir, Antalya, Mersin gibi, daha önceki yıllarda Kürtlerin yoğun bir nüfus teşkil etmediği kentler çok kısa sürede hızlı bir Kürt göçü yaşadı. Bu hızlı Kürt göçü aynı zamanda Türkiye'de son yirmi yıldır uygulanan neo-liberal politikaların yoksulluğu ve eşitsizlikleri derinleştirici toplumsal sonuçlarının Türkiye genelinde net bir şekilde hissedildiği bir döneme rastlıyordu. Neo-liberal politikalar bir yandan tarımın çökertilmesi ve ülkenin geri kalmış Güneydoğu ve Doğu Anadolu'sunun sosyal politikalardan arındırılıp kendi kaderine terk edilmesiyle kırlardan batı metropollerine akan Kürt nüfusunu arttırırken, diğer yandan göç edilen kentleri, sanayisizleştiriyor ve bu kentlerde özellikle enformel sektörler üzerindeki hakimiyet mücadelesini kızıştırıyordu. Pek çoğu güvenlik kaygısıyla memleketlerini terk edip batı illerinde yaşam kurma mücadelesi veren Kürtler neo-liberalizm döneminde metropollerin en yoksul katmanlarını teşkil ettiler. Dünyanın bütün metropollerindeki neoliberalizm mağduru yoksulların yaptığı gibi Kürt göçmenler arasından suça yönelenler, mafyöz ilişkilerle enformel sektörlerde hakim olmaya çalışanlar, kendi etnik temelli dayanışma ağlarını kuranlar oldu. Bu durum hızla göç alan kentlerde sınıfsal yapıyı dönüştürmek ve kaynakların ve istihdam alanlarının paylaşımındaki dengeleri alt üst etmek suretiyle özellikle enformel veya formel hizmet sektörlerindeki mevcut "ekmek kavgasının" etnik tonlar kazanmasına yol açtı (Pınarcıoğlu ve Oğuz, 2001) (Doğan, 2002). Paylaşım kavgası kızıştıkça "her müsibetin Kürtlerden geldiğini", "şehrin Kürtlerle ya-

şanmaz bir hal aldığını" açıkça dillendiren ağızlar çoğalmaya başladı. Kent merkezlerinde nüfus ve yoksulluk artışına paralel olarak suç oranlarının artması, sefalet görüntülerinin metropollerin merkezlerine taşınması özellikle eğitimli orta sınıfların sahip oldukları "kültürel sermayeyi" konforlu bir kent yaşamına dönüştürme çabalarına ket vuruyordu. Üstelik 2000'li yıllarda birbirini takip eden ekonomik krizlerin küçülttüğü bütçeleri, bu eğitimli orta sınıf katmanın kentin çeperlerindeki daha güvenli ve "nezih" sitelere taşınabilmesi için kafi gelmiyordu. Kentin merkezine yakın yerlerde sahip oldukları veya kirasını ödeyebildikleri evlerinde bari(!) düzgün veya güvenli bir hayat sürmek isteyen bu kesim, kentin değişen ve karmaşıklaşan yapısından duydukları ürküntü ve artık hiçbir şeyin eskisi olmadığı duygusu ile, Kürtlerin kendileriyle aynı mekânlarda yaşamaya başlamalarını kötülüklerin başlangıcı olarak alan söylemin tesirine ve aslında rahatlatıcılığına kolaylıkla kapılacak duruma geldiler.

Batı metropollerinin gündelik hayatındaki hızlı toplumsal dönüşümden türeyen "tanıyarak dışlama" söylemi ABD'nin Irak işgalinin sonucunda Türkiye'de ortaya çıkan kaygılarla daha da pekişti ve daha kötüsü kimi örneklerde basit bir tepkisellik olmaktan çıkıp siyaseti yorumlamanın araçlarından biri haline geldi. ABD'nin Irak işgalinde Kuzey Irak'taki Kürt grupların sadık bir müttefik rolü üstlenmeleri ve bu ittifakları sayesinde de Kuzey Irak'ta büyük oranda bir siyasi özerklik elde etmeleri, kamuoyunda benzer bir manzaranın Türkiye topraklarında ortaya çıkabileceğine yönelik kaygıların hasıl olmasına neden oldu. Zira Türkiye ısrarla kırmızı çizgilerinden birisi olduğunu iddia etmesine rağmen Kürt milliyetçisi gruplar Irak'ın kuzeyinde bağımsız bir siyasi yapılanma oluşturma ve hatta kimi gündemlerde Türkiye'deki Kürtlerin durumu hakkında demeç verme noktasına gelmişlerdi. Tüm bu süreçlerle yıllardır hafızalara kazınan "ülkenin bölünmesi" tehdidi, daha önceden bir grup çapulcu olarak kavranan PKK'nın devlete eşkıyalık yapmasından kaynaklı bir mesele olmanın ötesine geçerek, ABD ve diğer uluslararası aktörlerin Türkiye'deki Kürtleri kışkırtması, onlarla işbirliği yapıp ülkeyi iç savaşa sürüklemesi gibi senaryolar üzerinden artık daha yakın ve güçlü bir olasılık olarak kavranmaya başladı. Türkiye'deki Kürt hareketi ise başından itibaren Irak'taki işgale yönelik net bir tutum alamayarak ve ilerleyen süreçlerde de itibarlarını iade ettikleri Talabani ve Barzani'ye yakınlaşma çabası içine girerek kamuoyunda bu kaygılara pay veren milliyetçi bir siyasi hat izledi. İzmir ve Mersin gibi batı metropollerinde son yıllarda bu çizginin ifşa edildiği kitlesel Newroz kutlamaları kimi kesimlerin Kürtlerin geneline yönelik şüphesini besleyen görüntüler oluşturdu ve bu da PKK'ya karşı halihazırdaki derin öfkenin zaman içinde kimi örneklerde Kürt karşıtlığına dönüşmesine zemin hazırladı. Kısacası, ABD işgali sonrasında ülkenin bütünlüğüne yönelik kaygıları tırmandıran "görüntüler", neo-liberalizmin ve göçün batı metropollerinde yarattığı "görüntülere" etkilenerek tanıyarak dışlama söyleminin derinleşmesine ve kentteki gündelik yaşamın ötesin-

de ülke siyaseti ölçeğinde de sürekli test edilip, söylemin kendi mantığı içinde "doğrulanan" daha derin bir hissiyat haline getirdi ve onu basit bir refleks olmanın ötesine taşıdı.

Tüm bunlar 'tanıyarak dışlama' söyleminin köklerini ararken ve buna yönelik çözüm önerileri sunarken yüzümüzü Türkiye kentlerinin son yirmi yılındaki dönüşümünün toplumsal maliyetlerine çevirmemiz ve esasen bunlarla hesaplaşmamız gerektiğini gösteriyor. 'Tanıyarak dışlama' söylemi, bugün Kürt meselesinin Kürtlerle devlet veya PKK ile devlet arasındaki ihtilafı aşarak büyük metropollerde yaşayan göçmen Kürtlerin metropollerdeki toplumsal ilişkilerini içeren bir mesele haline geldiğini gösteriyor (Houstan, 2001). Türkiye'nin özellikle batı metropollerinde yaygınlık kazanmaya başlayan ve basın yayın, internet yoluyla da kendisini gösteren göçmenlere yönelik "tanıyarak dışlama" söylemini bugün Kürt meselesinin yeni boyutlarından biri olarak görmek gerekiyor. Kürt meselesinin bu boyutunu basitçe Türkiye'deki otoriter devlet geleneğinin ve onun milliyetçi ideolojisinin bir uzantısı/görünümü olarak anlayıp çözümlemenin odağını demokratikleşmeyle sınırlı tutmak ya da Türkiye'deki sivil faşist dinamiklerin yeni bir taarruzu olarak yorumlayıp alarm durumuna geçmekle yetinmek bu boyutun ve genel olarak da Kürt meselesinin tam olarak kavranmasında ve çözümlenmesinde fayda sağlamayacaktır. 'Tanıyarak dışlama', Türkiye'deki toplumsal yapının son yirmi yıldaki dönüşümünü bir bütün olarak sorgulamaksızın Kürt meselesini bütün boyutlarıyla kavrayacak bir perspektif geliştirmenin mümkün olmadığını gösteriyor.

KAYNAKÇA

Aktan, H. (2007) "Web 'Otağ'larından Sokağa: Türk Irkçılığının İnternetteki Tezahürleri" *Birikim*, 215, s. 43-48.

Arslan, E. (2002) *"Türkiye'de Irkçılık"*, (ed.) Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik* içinde İletişim, İstanbul, s.423-437.

— (2001) "Uluslararası Göç ve Yeni Irksallaştırma Biçimleri: Etnisite, Çokkültürcülük ve Diyaspora", *Praksis*, 2, s.204-247.

Aslan, Ş. (2007) "İskan Politikaları ve Milliyetçilik" *Praksis Dergisi Sempozyumu'nda Sunulan Bildiri.*

Ayata, B. ve Deniz Yükseker (2007) "İnkâr Siyasetinden İdare Politikasına Kürtlerin Zorunlu Göçü" *Birikim*, 213, s.42-46.

Aydın, S. (2005) "Nazan Maksudyan'ın Kitabı Türklüğü Ölçmek Üzerine" *Tarih ve Toplum*, 2, s. 155-184.

Bakırezer, G. (2002) *"Nihal Atsız"* (ed.) Tanıl Bora *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik* içinde, İletişim, İstanbul, s. 352-357.

Bora T. ve Kemal Can (2004) *Devlet ve Kuzgun: 1990'lardan 2000'lere MHP*, İletişim, İstanbul.

Bora, T. (2006) *Medeniyet* Kaybı, Birikim, İstanbul.

Demirtaş, N. ve Seher Şen (2007) *"Varoş* identity: The Redefinition of Low Income Settlements in Turkey" *Middle Eastern Review*, 43, 87-106.

Doğan, A.. (2002) *Birikimin Hamalları: Kriz, Neo-Liberalizm ve Kent*, Donkişot, İstanbul

Houstan, C. (2001) '"Profane Institutions: Kurdish Diaspora in the Turkish City" *The Australian Journal of Anthropology*, 12: 1, s. 15-31.

Keyder, Ç. (2004) *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İletişim, İstanbul.

Kirisci, K. ve Gareth Winrow (1997) *The Kurdish Question and Turkey,* Oregon, Frank Class.

Miles, R. (1982) *Racism and Migrant Labor*, Routledge, London.

Özdoğan, G. G. (2001) *Turan'dan Bozkurt'a,* İletişim, İstanbul.

Pınarcıoğlu, M. ve Oğuz Işık (2001) *Nöbetleşe Yoksulluk,* İletişim, İstanbul.

Saraçoğlu, C. (2004) "Ülkücü Hareketin Bilinçaltı Olarak Nihal Atsız'" *Toplum ve Bilim*, 100, s.100-124.

Türkay, M. (2006) *"Türkiye'de Kapitalist Sermaye Birikiminin Ulusal Dönüşümü"* (der.) Küçükkuyu Çalışma Grubu, *Türkiye'de Kapitalizmin Gelişimi* içinde, Dipnot, Ankara.

Yeğen, M. (1999) "The Kurdish Question in Turkish State Discourse"*Journal of Contemporary History*, 34:4, s.555-568.

— (2006) *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa,* İletişim, İstanbul.

— (2001) *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim, İstanbul.

Zucconi, M. (1999) "The Kurdish Question and Migration in Turkey" *Ethnobarometer Working Paper Series*, 4.

www.turksolu.org

www.hurriyet.com.tr

www.otuken.net

www.turan.tc

www.nihalatsiz.org

Devrim sonrası İran ilkokul ders kitaplarında din ve yurttaşlık

*Güliz Kendirci**

Giriş

İran'da 1979 yılında gerçekleşen devrimin sonucunda anayasal monarşi düzeni sona ermiş ve yerini İran İslam Cumhuriyeti almıştır.

Devrime giden süreçte Pehlevi rejimine karşı yöneltilen en ciddi eleştirilerden biri İran'ın köklerinden koparılması ve Batılı kültürün etkisi altında bırakılmasıdır. İranlı entelektüel Celal El-Ahmet bunu Garbzedelik'le[1] açıklamıştır. Bu düşünceye göre ekonomik ve siyasi bağımsızlığın yolu kültürel bağımsızlıktan geçmekteydi. Dolayısıyla İran'ın yapması gereken kendi özüne dönmek ve kültürel mirasına sahip çıkmaktı. Yeni rejimin İran'ın kültürel mirası olarak tanımladığı miras ise ağırlıklı olarak İslami kültürel mirastı. Bu nedenle anayasal monarşiyi ortadan kaldıran devrim aynı zamanda bir kültür devrimi olarak da tanımlandı ve hayatın her alanını İslamileştirmeyi hedefleyen politikalar izlendi. Bunlardan en önemlisi tahayyül edilen ideal İslami ulusun yaratılmasıydı. Bu ideal İslami ulus rejime sadık, sorumluluk sahibi, fedakar, iyi ahlaklı, mümin yurttaşlardan oluşuyordu. Yeni rejim, tahayyül ettiği bu ulusu yaratmak için siyasal toplumsallaşmanın en önemli araçlarından biri olan eğitimi kullandı. Bu nedenle devrimden sonra İran eğitim sisteminin bütün aşamalarında köklü değişiklikler yapıldı ve ders kitaplarının içeriği rejimin ihtiyaçları doğrultusunda yenilendi.

(*) Hacettepe Üniversitesi, Antropoloji Bölümü.

1 Celal El-Ahmet İran'ın kendisine dayatılan Batılılaşma nedeniyle bir çeşit zehirlenmeye uğradığını savunuyor ve buna Garbzedelik diyerek şu tanımı yapıyordu: "Ben 'Garbzedelik'ten verem gibi bir hastalığı kastediyorum. Ama belki buğday bitinin istilasına daha çok benziyor. Onların buğdaya nasıl saldırdıklarını gördünüz mü? İçerden. Kabuk bozulmamış bir şekilde kalır; ama o sadece bir kabuktur. Tıpkı ipek böceğinin ağacın üzerinde bıraktığı koza gibi" (Ashtiani, 1994: 61).

Bu makalede, devrim sonrası yenilenen İran ilkokul ders kitapları din ve milliyetçilik, ulus devlet, yurttaş inşası ve eğitim ilişkisi çerçevesinde incelenerek İran İslam Cumhuriyeti'nin yurttaş tahayyülü analiz edilecektir.[2]

Böyle bir çalışmanın yapılmasındaki amaç İran İslam Cumhuriyeti'nin ulus devlet niteliğine dikkat çekerek yeni rejimin dinin evrensellik iddiası ile milliyetçiliğin sınırlayıcılığı arasında yaşadığı çelişkinin yurttaş tahayyülüne nasıl yansıdığını ortaya çıkarmaktır.

Araştırma için ilkokul ders kitaplarının seçilmesinin amacı, modern ulus devlet yapısı içinde siyasal toplumsallaşmanın başladığı en önemli evrenin ilköğretim olmasıdır. Çünkü ilkokul eğitimi zorunludur ve yurttaşlığın ilk adımları ilkokul eğitimi süresince atılır. Bu nedenle ilköğretim müfredatının incelenmesi siyasi rejimin yurttaş adaylarında oluşturmaya çalıştığı istenir davranışların ortaya çıkarılması açısından oldukça önemlidir.

Ulus devlet, eğitim ve yurttaş inşası

Durkheim'a göre ilk doğuşu biyolojik olarak gerçekleşen bireyin ikinci doğuşu sosyal bir varlık olarak topluma katılmasıdır. Bu da eğitim yoluyla olmaktadır (Akyüz, 1992: 22). Çünkü her toplum kendini yeniden üretmenin ve deneyimlerini, bilmeye değer buldukları şeyleri gençlerine öğretmenin bir yolunu aramaktadır ve eğitim insanı dönüştürme kapasitesiyle bu arayışa yanıt veren bir sosyal mühendislik[3] aracı olarak kullanılmaktadır.

Ulus devletin bir siyasi örgütlenme şekli olarak ortaya çıkmasıyla eğitim, okullarda, merkezi bir otoritenin denetiminde yapılmaya başlanmıştır. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi ulus devlet, sınırları belirli bir toprak parçasını merkezî olarak örgütlenmiş bir siyasi iktidar aracılığıyla yöneten ve bu toprak parçası üzerinde yaşayan nüfusu ulus olarak kavramlaştıran son derece kapsayıcı bir sosyal kurumdur ve bu kurum içinde vatandaşların her türlü yerel bağlarının üzerinde bir ulusal bağlılık kazanmaları esastır. Bu amaca ulaşılmasının araçları ise zorunlu askerlik ve kitlesel zorunlu eğitimdir.

İkincisi Avrupa'da oluşan ulusal toplum modelinde birey bir toplumsal birim olarak ele alınmış, ulus da bireylerin toplamından oluşan bir siyasi birlik-

2 Bu makale Yıldız Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı'nda Prof. Fulya Atacan danışmanlığında hazırlanan "İran Ilkokul Ders Kitaplarında Din ve Yurttaşlık" başlıklı yüksek lisans tezine dayanılarak yazılmıştır. İran'ın devrim öncesi eğitim tarihi, devrimi hazırlayan koşullar, milliyetçilik kuramları, ulus devlet ve eğitimin yurttaş yaratmadaki rolüne ilişkin daha ayrıntılı bilgi için bkz. İran Ilkokul Ders Kitaplarında Din ve Yurttaşlık (Kendirci, 2006).

3 Eğitimin bir sosyal mühendislik aracı olduğu 19. yüzyılda Robert Owen tarafından dile getirilmiştir. "Her topluma o toplumda etkili olanların kontrolündeki uygun araçlarla istenilen karakter verilebilir" diyen Owen, eğitimin bireyleri içinde bulundukları topluma göre şekillendirme gücü olduğunu düşünüyordu. Gramsci'ye göre de eğitim bazı grupları yöneten, bazı grupları da yönetilen durumunda tutan bir çeşit sosyal mühendislikti (Matheson ve Wells, 1999: 12).

telik olarak görülmüş, böylece ulusal gelişmenin sağlanması için bireysel gelişmenin gerekli olduğu varsayılmıştır. Ulusal gelişme bireysel gelişmeye bağlı olarak düşünüldüğünde bireysel gelişmenin ilk aşaması olan çocukluk dönemi önem kazanmıştır (Ramirez ve Boli, 1987: 10).

Çocukların bu şekilde ulusal çıkarın merkezine konulması onların gelecekte parçası olacakları ulusun iyi, sadık ve üretken yetişkinleri olarak yetiştirilmelerini gerekli kılmıştır. Böylece çocukluk, devletin kurallarını belirlediği sosyalleşme süreçlerinden biri olmuştur. Çocukluk ve yetişkinlik ayrı kategoriler olarak sınıflandırılmış ve gündelik hayat içinde pek çok alanda birbirlerinden ayrılmıştır. Çocuklar için okullar, hapishaneler, kütüphaneler oluşturulmuş, yeni haklar belirlenmiştir. İlköğretim düzeyinde zorunlu ve parasız eğitim devlet hizmeti ve eğitilmek de vatandaşın görevi haline gelmiştir (Bennet ve Meyer, 1978: 797-799).

Zorunlu kitlesel eğitim sayesinde günün belirli saatlerinde, ulusun belirli yaşlardaki çocukları ülkenin her yerinde aynı müfredat yoluyla eğitilmekte, içeriği devlet tarafından belirlenen aynı ders kitaplarını okuyarak ulusal tarihi öğrenmekte, ulusal simgelerle tanışmakta ve içinde yaşadığı ulus devletin siyasi ideolojisi tarafından şekillendirilmektedir. Ulus devletin ihtiyaç duyduğu 'yurttaşlar cemaati'nin niteliği değiştikçe yurttaşlık eğitiminin de içeriği değişmektedir.

İran İslam Cumhuriyeti: Eğitim aracılığıyla İslami ulus inşası

Devrimin ardından İran ulus devletinin resmi ideolojisini şekillendiren unsurların başında din gelmektedir. Din ve ulus devletin kurucu ideolojisi milliyetçilik, milletlerin ortaya çıkışından bu yana birbiriyle etkileşim içindedir. Bir idari birim olan ulus devlete anlam yükleme ve onu bir anayurda dönüştürme amacıyla ulus inşa süreçlerinde dini olan sıklıkla millî olanın desteklenmesi için kullanılmıştır.

Hobsbawm'a göre din bir tür kardeşlik bağı, başka koşullar altında ortak yönleri olamayacak insanları bir arada tutmanın ve ortak pratikle topluluk oluşturmanın bir yöntemidir (Hobsbawn, 1995: 89).

> Kabe önünde bir Malay'la karşılaşan bir Berberi'nin kendisine bir anlamda "Neden bu insan benim yapmakta olduğum şeyleri yapıyor, birbirimizle konuşamadığımız halde benim telaffuz ettiğim kelimeleri telaffuz ediyor?" diye sorduğunu düşünebiliriz. Bir kere öğrendikten sonra verilecek cevap tektir: "Çünkü biz, ...Müslümanız" (Anderson, 1995: 70).

Müslümanlık ve onunla birlikte diğer dünya dinleri evrensellik iddiaları nedeniyle etnik ve siyasal sınırları aşma eğilimindedirler. Oysa etnik soy ve mi-

raslarının farkında olan topluluklar dini kendi etnik sembol ve bağlarıyla yaşamaya başlamışlardır (Smith, 2002: 62).

Milliyetçiliğin dinî olarak ifade bulduğu hareketler ve yönetimlerini dine göre şekillendiren ulus devletler bu yüzden içlerinde derin bir çelişki barındırmaktadırlar. Dinî milliyetçilik yoluyla bir dine mensup insanlardan ulus inşa etmeye çalışanlar kaynağını toplum dışında kutsal bir otoriteye dayandıran dinsel metinlere göre bir toplumsal düzen kurmak istemektedirler ancak bu amacı gerçekleştirmek istedikleri yer kendi içinde yaşadıkları ulus-devlettir (Friedland, 2001: 138).

Din ve milliyetçilik arasındaki bu çelişki bir ulus devlet içinde siyasi düzenin dine dayalı bir şekilde değiştirilmesini talep edebildiği gibi bir dine mensup insanların ulus olarak ifade edilmesine de zemin oluşturmaktadır.[4]

Smith'e göre ulus inşa etme süreci, soy mitlerini, tarihsel anıları ve ortak kültürü yaratmanın yollarının arandığı, kurucu etnik toplulukla tarihsel bağlara vurgu yapılarak ulusun kültürünün en yakın komşularınınkinden farklılaştırıldığı bir süreçtir (Smith, 2002: 192). Bu süreçte milliyetçiliğin başvurduğu kaynak tarihtir. Tarihin yeniden keşfi yoluyla etnik köken ve soy mitinin unsurları ulus inşası için kullanılır. Smith, bu unsurları zamandaki başlangıç miti; yani topluluğun ne zaman doğduğu, mekândaki başlangıç miti; yani topluluğun nerede doğduğu, soy miti; yani kim bizi doğurdu ve nasıl onun soyundan geldik, göç miti; yani nereleri aşıp geldik, kurtuluş miti; yani nasıl özgürleştik, altın çağ miti; yani nasıl büyük ve kahraman olduk, çöküş miti; yani nasıl bozulduk ve fethedildik/sürgün edildik, yeniden doğuş miti; yani eski şanlı günlerimize nasıl dönebiliriz şeklinde belirtmektedir (Smith, 2002: 245).

İslam Devrimi'nden sonra İran'da din, ulusu tanımlayan belirleyici bir unsur olmuştur. Bir yandan kurucu etnik toplulukla tarihsel bağlara vurgu yapılırken bir yandan da ulus, bütün etnik kökenlerin üzerinde Müslüman olarak tasarlanmıştır. İran İslam Cumhuriyeti resmi dini İslam olan bir ulus-devlettir. Yani din hem devletin resmî ideolojisini oluşturmakta hem de onun denetiminde bulunmaktadır. Devrimden sonra kurulan cumhuriyet meşruiyetini İslami prensiplere dayandırmakta, dolayısıyla modern merkezi devletin resmî ideolojisini şekillendiren İslami prensipler ulus-devlet'in gereklerine uygun olarak belirlenmektedir. Böylece hukuki, siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel hayatta nelerin İslami değerlere uygun olduğu ve İslam'a dahil edileceği veya nelerin İslam'dan dışlanacağının kararı İran ulus-devleti tarafından verilmektedir. Din adamlarının örgütlenmesi, dini öğretim ve dini vergilerin tahsil edilmesi konusunda devrimden sonra merkezi modern devletin yapısına uygun bir şekilde kurumsallaşmaya ve toplumsal hayatın her alanında bürokratikleşme ve rasyo-

4 Din ve milliyetçilik ilişkisine ve bir dine mensup insanların ulus olarak nitelendirilmesine ilişkin ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. (Veer ve Lehmann, 1999), (Pandey, 1999: 609-611), (Marks, 2003).

nelleşmeye doğru bir gidişat yaşanmıştır. İslami vergiler bile büyük ölçüde devlet tarafından toplanmaktadır. Dolayısıyla eskiden mümin ile inancı arasında müçtehit varken ve hayır işleri onun üzerinden yapılırken artık bu alan devlet kurumları tarafından doldurulmuştur (Adelkhah, 2001: 14).

İran'da devrim sürecinde dinin toplumsal hoşnutsuzlukların yansıtılışının aracı olması ve dinî sembollerin siyasallaştırılması, Batılılaşmaya duyulan tepkinin İslami-milliyetçi bir söylemle dile getirilmesinin ardından İslam Cumhuriyeti'nde din ulusallaşmış ve Şiilik milliyetçilikle özdeşleşmiştir. İran'da dinî ve millî olanın bir arada bulunuşunu Hatemi'nin cumhurbaşkanlığı döneminde yaptığı konuşmalarında da görmek mümkündür:

> İran ulusunun muhteşem uygarlığı ve kültür mirasını biliyorsunuz. Iranlıların muhteşem uygarlığı Yunan şehir devletleri ve Roma İmparatorluğu ile çağdaştır. İslam'ın ortaya çıkışından sonra, Iranlılar büyük bir şevkle onu kucakladılar. Iranlıların yetenekleri ile yüce İslam öğretisinin bileşimi bir mucize yarattı (*Gülümseyen İslam: Hatemi'nin Ağzından İran'da Değişim*, 2001: 87).

> ...halk arasında yücelik isteme ve onurlu olma ruhunu güçlendirmek, toprak bütünlüğünü ve bağımsızlığı korumak, halkın uyanıklığı ve hazırlığını korumak ve insani ve İslami değerlere dayanarak Iranlı kimliğini korumak İslami hükümetin en önemli görevlerindendir. Uluslararası toplum içinde onurlu, kalkınmış ve bağımsız bir İran'ın varlığı, inançlı ve şerefli tüm Iranlıların arzusudur. Bu yüzden, hükümet için –millî çıkarları korumak ve İran İslam Cumhuriyeti'nin onurunu, onun tarihi, kültürel, coğrafi ve ekonomik itibarını yerine uygun olarak artırmaya çalışmak, dünyanın neresinde olursa olsun İran vatandaşlarının haklarını korumak, dünya Müslümanlarının ve ezilmişlerin ve özellikle mazlum Filistin halkının haklarını korumak, baskıcı güçlerin (emperyalistler) açgözlülüğü ve yabancı tehditler ve ayrıca kültürel, siyasi ve askeri alanlarda yabancıların saldırıları karşısında kesin bir şekilde ve uyanıklıkla karşı koymakla beraber, uluslararası topluluğun yücelmesinde aktif katılımda bulunmak-özel bir öneme sahip olacaktır (*Gülümseyen İslam: Hatemi'nin Ağzından İran'da Değişim*, 2001: 22).

Rejimin tahayyül ettiği, yeni yaratılmak istenen toplum İslami İran ulusudur. Ulusun resmi ideoloji yönünde İslamileştirilmesi ve İranlı Müslüman yurttaşlar cemaatinin yaratılması için başvurulan araçlardan biri ise eğitimdir.

İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'na göre (m.30) devlet vatandaşlarına zorunlu ve ücretsiz ilkokul eğitimi sağlamakla yükümlüdür.

İran İslam Cumhuriyeti'nde ilkokul, ortaokul ve lise düzeyindeki eğitim kurumları Eğitim Bakanlığı'nın, üniversiteler ise Bilim, Araştırma ve Teknoloji Bakanlığı'nın sorumluluğundadır. Eğitim sistemine ilişkin bütün düzenlemeler Cumhurbaşkanı'nın başkanlık ettiği Eğitim Üst Kurulu tarafından onaylanmaktadır (Ministry of Education, 2003: 44).

Eğitim Üst Kurulu'nun 1998 yılında belirlediği hedeflere göre eğitimin en önemli amacı ulusal gelişmenin sağlanması için verimliliği arttırmak, İslami

değerler çerçevesinde sosyal ve ulusal bütünlüğü sağlamaktır (Ministry of Education, 2003: 19).

İran İslam Cumhuriyeti Eğitim Bakanlığı'nın eğitime ilişkin hedefleri sekiz grupta toplanmaktadır:

> 1- İnançsal Hedefler: Kendini tanıma, Allah'ı tanıma ve hakikati arama duygusunun güçlenmesi için gerekli ortamın yaratılması.
> 2- Ahlaki Hedefler: Nefsin arıtılması ve düzeltilmesi, Allah'a iman ve İslami takvaya (günahtan sakınma) uygun olarak ahlaki faziletlerin gelişmesi.
> 3- Eğitsel-bilimsel hedefler: Araştırma, bulma, düşünme, inceleme ve derinine inme, eleştirme ve icat etme ruhunu güçlendirmek.
> 4- Sanatsal ve kültürel hedefler: Estetik yönlendirme ve çeşitli sanatsal yetenekleri tanıma ve geliştirme ve estetik bilim.
> 5- Sosyal Hedefler: Temizlik ruhunu ve ailesel ilişkileri İslam hukuku ve ahlakı esasına göre koruma ruhunun geliştirilmesi.
> 6- Siyasi Hedefler: Çeşitli alanlarda ülkenin siyasi yazgısına bilinçli olarak katılmak için Velayet-i Fakih ilkesine uygun olarak siyasi bakışın geliştirilmesi.
> 7- Ekonomik hedefler: Sosyal ilerlemenin gelişmenin sağlanması için bir araç olan ekonomik gelişime önem vermek.
> 8- Sağlık hedefleri: Cisimsel ve ruhsal sağlığın yaratılması için uygun şartların yaratılması (Ministry of Education, 2006).

Yeni rejim yukarıdaki hedefler doğrultusunda eğitime ilişkin bir dizi düzenleme yapmış ve ders kitaplarının içeriğini yenilemiştir. İran İslam Cumhuriyeti ilkokul ders kitapları incelendiğinde ortaya çıkan temalar kitapların içeriğinin İranlı ideal Müslüman bireyin yaratılmasına yönelik olarak düzenlendiğini göstermektedir. Devrim sonrası yeni rejimin tahayyül ettiği ideal İslam toplumunun tüm özelliklerini ve geleceğin Müslüman bireylerinde bulunması arzu edilen istendik davranışların tümünü kitaplardaki tarih anlatımından, seçilen okuma parçalarına ve şiirlere hatta bölüm sonları için hazırlanmış alıştırma sorularına kadar bütün metinlerde görmek mümkündür.

Ders kitaplarında İran İslam Cumhuriyeti ve İranlı yurttaş

Kitaplardaki metinler ulusun içinde doğduğu düşünülen zaman ve mekân boyutu, ulusa ilişkin içsel ve dışsal unsurlar ile yurttaşlık bilgisine ilişkin temaları içermektedir.

Zaman ve mekân boyutu

Zaman ve mekânda başlangıç mitlerine yer verilen metinler ağırlıklı olarak sosyal bilgiler dersi kitaplarında bulunmaktadır. Sosyal bilgiler dersi ilkokul üçüncü sınıftan itibaren ders programında yer almakta ve kitabı üç ayrı bölüm-

den oluşmaktadır. Bu bölümler tarih, coğrafya ve hayat bilgisidir. Tarih bölümünde İslam Cumhuriyeti öncesi geçmiş, ilk insanlardan Müslümanlara ve İslam öncesi İran'dan İslam Cumhuriyeti'ne olmak üzere birbiriyle paralel ilerleyen iki zaman boyutunu kapsamaktadır. İslam tarihine ilişkin bölümler din bilgisi ve Kuran öğretimi kitaplarındaki dini efsaneler, imamlar ve peygamberlere ilişkin hikâyelerle desteklenmektedir. Tarihin üzerinde geçtiği mekân ise toprak parçası olarak İran ülkesini kapsamakta, mekândaki başlangıç Aryanların İran'a göçüne dayandırılmaktadır.

İlk insanların yaşamının anlatılmasıyla başlayan dördüncü sınıf sosyal bilgiler kitabının tarih bölümündeki kurguya göre başlangıçta çok zayıf olan ve hayatları çok zor geçen insanlar tarihte Allah'ın izniyle ilerlemişler ve Allah onlara yol gösterecek peygamberler göndermiştir. İnsanların ilerleyebilmelerinin en önemli sebebi Allah'ın onlara bahşettiği alet yapabilme yeteneğidir.

> Allah diğer canlılara kıyasla insana iki büyük nimet bağışlamıştır: Biri akıl diğeri de ellerini kullanabilmesidir. 6 parmak diğer dört parmağa bir şey tutması veya yapması için yardım eder. Kendi ellerinize bakın. Siz ellerinizle cisimleri kaldırabiliyor musunuz? Onlara şekil verebiliyor musunuz veya bir şey yapabiliyor musunuz? İnsan dışında hiçbir canlı alet yapamaz [Tealimat-i Ictimai Çeharom-i Debistan (İlkokul Dördüncü Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 71].

Kitaptaki tarih kurgusuna göre alet yapan insan zamanla yerleşik hayata geçmiş, köyler ve şehirler kurmuştur. Ancak yine de insanların çoğunun hayatı zor geçmektedir. Bunun sebebi olarak insanların o dönemdeki inançları gösterilmektedir.

> O zamanlarda ülkelerin hükümdarları kendileri için saraylar yaptırıyorlardı ve canlarının kıymetini biliyorlardı. Onlar başka ülkelere saldırıyorlar, halkını öldürüyorlardı veya esir ediyorlardı. Hükümdarlar diğer ülkelerle savaşmak ve kendi yönetimlerini devam ettirmek için halktan yüksek miktarda vergi topluyorlardı. O zamanlarda insanlar Allah'ın birliğine tapmak yerine güneşe, aya veya puta tapıyorlardı ve doğru yoldan sapmışlardı. Sonunda Allah onların doğru yolu bulmaları ve zulümden kurtulmaları için bir peygamber gönderdi [Tealimat-i Ictimai Çeharom-i Debistan (İlkokul Dördüncü Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 81].

Tarih bölümünde bu aşamadan sonra "İlahi Peygamberler" başlığı ile Nuh, İbrahim ve Musa'nın peygamberlikleri anlatılmakta ve beşinci sınıf kitabında Muhammed'in peygamberliği ve İslam'ın doğuşuna ilişkin bilgilerle devam edilerek ilk insanların dinî inanışlarından Müslümanlığa doğru ilerleyen bir tarihsel çizgi bulunduğu varsayılmaktadır. Tarih bölümünde geniş bir biçimde Muhammed'in hayatı, peygamberliği, İslamiyet'in yayılışı anlatıldıktan sonra İran'ın İslamlaşması ve Şiilik tarihine geçilmektedir.

Zamandaki başlangıç mitinin ilk ayağı din mitine dayanırken ikinci ayağını soy miti oluşturmaktadır. Buna göre İranlılar Aryanların göçüyle İran'da var olmaya başlamışlardır.

> Yaklaşık 4000 yıl önce kendilerine Aryanlar denilen bir kavim Hazar Denizi'nin kuzeyinden bizim ülkemize geldiler. Onlar tarıma elverişli yeşil kırlarda ve dağlık bölgedeki otlaklarda yerleştiler. Ondan sonra bizim memleketimiz İran ismini aldı. Aryanlar üç gruptu: Medler, Parslar ve Partlar [Tealimat-i İctimai Çeharom-i Debistan (İlkokul Dördüncü Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 86].

Aryanların üç grubu ve daha sonra kurdukları Ahameniş, Aşkani ve Sasani devletleri İranlı olarak kabul edilmektedir. İskender'in Ahameniş devleti ile yaptığı savaş "Ahamenişler İskender'e yenildikten sonra ülkemiz yabancıların eline düştü" şeklinde yorumlanırken Aşkani devletinin kuruluşu,"bir süre sonra Partlar yabancılarla savaştılar ve onları yendiler. Partlar Aşkani hükümdarlığını kurdular. Bu şekilde İran halkı yeniden kendi ülkesinin yönetimini ele geçirdi" [Tealimat-i İctimai Çeharom-i Debistan (İlkokul Dördüncü Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 95] şeklinde anlatılmaktadır . Bu anlatımın değiştiği tarihsel kırılma noktası İran'ın İslamlaşması'dır.

İskender'le yapılan savaş ve Sasaniler döneminde Romalılarla yapılan savaşlar yabancıların İran'a saldırısı olarak tanımlanırken Sasani devletinin Arap saldırıları sonucu yıkılması "Müslümanların başarısı" olarak belirtilmekte, "İran'da İslam Güneşinin Doğuşu" [Tealimat-i İctimai Çeharom-i Debistan (İlkokul Dördüncü Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 104-105] başlığıyla anlatılmaktadır .

> İslam dini halkı Allah'ın birliğine inanmaya, kardeşliğe ve özgürlüğe davet ediyordu. Bundan dolayı İran'ın farklı bölgelerinden, şahların zalimliğinden ve adaletsizliğinden bıkmış olan halk zamanla İslam'a kucak açtı. Kutsal İslam dininin İran'a girişiyle ülkemizin tarihinde yeni bir dönem başladı [Tealimat-i İctimai Çeharom-i Debistan (İlkokul Dördüncü Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 104].

İran'da İslam'ın yayılmaya başladığı dönem bir yandan İran'ın tarihinde yeni bir dönem olarak anlatılırken bir yandan da bu dönemde İran'da İslam'ı yayan Abbasi iktidarı ve ardılı İslam yönetimleri arasında İranlı olanlar ve olmayanlar ayrımının altı çizilmektedir.

Kitaptaki anlatıma göre Abbasiler bir ülkeyi idare edebilecek yönetim bilgisine sahip değillerdir. Dolayısıyla iktidarda olsalar bile İranlılara ihtiyaçları vardır.

> Abbasiler bir ülkeye sahip olmanın doğru yolunu bilmiyorlardı. Onlar daha başlangıçta ülkelerini idare etmek için İranlılara ihtiyaçları olduğunu anladılar. Aynı sebeple vezirlerini İranlılar arasından seçiyorlardı. İranlı vezirler yazarları, şairleri ve

bilim adamlarını teşvik ederek bu dönemde edebiyatın ve bilimin ilerlemesini sağladılar [Tealimat-i İctimai Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 100].

Abbasiler'in ardından kurulan yerel hükümetlerden Gazneliler, Selçuklular ve Harzemşahlar da "Türk yönetimi" olarak adlandırılmakta ve aslında bu dönemde ülkeyi yönetenlerin İranlı vezirler olduğu vurgulanmaktadır.

Bu yönetimlerin şahları ülkeyi idare etmek için İranlı akıllı vezirlerden faydalandılar. Bu dönemde İranlıların yönetimde olmaları sayesinde ilim ve bilgi çok ilerledi [Tealimat-i İctimai Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 102].

Sosyal Bilgiler kitabında Safavi, Afşar, Zend Kaçar şahlarının birbirini izleyen yönetimleri eleştirildikten sonra tarih anlatımı İslam Cumhuriyeti'nin kurulması ile sona ermektedir. Sonraki bölümler geleceğin yurttaşlarının İran İslam Cumhuriyeti ile tanışmasını sağlayacak, yeni rejimin siyasal kültürünün aktarıldığı bölümlerdir ve kitabın tarih değil hayat bilgisi bölümünde yer almaktadır.

Tarih bölümündeki zamanda başlangıç miti mekân kurgusuyla desteklenmektedir. Anlatılan tarihsel sürecin üzerinde geçtiği mekân geçmişte ataların yurdu olmuştur ve gelecekte çocukların vatanı olacaktır. Bu kurgu içinde işaret edilen toprak parçası üzerinde soysal bir süreklilik varsayılmaktadır.

Kitaplardaki mekân kurgusu bir yanıyla coğrafi ve siyasi açıdan bir toprak parçası olarak ülkeyi yani bir siyasi birimi, diğer yanıyla da ulusun evi olarak vatanı işaret etmektedir. İran ülkesi, İran milletinin büyük evidir. Bu kurguya uygun olarak sosyal bilgiler kitabının coğrafya bölümünde ülkenin dünya üzerindeki konumu, gölleri, denizleri, yeryüzü şekilleri, doğal kaynakları, sınırları ve komşuları anlatılmakta; hayat bilgisi bölümü ve Farsça kitaplarında yer alan okuma parçaları ve şiirlerde ise aynı toprak parçası; uğrunda ölünebilir, anayurda dönüşmüş bir siyasi birim olarak yer almaktadır [Şeabani, (1382/2003): 51]

Ülkenin salt bir toprak parçası olmayıp bağlanılan ve sevilen vatana dönüşmesini amaçlayan İran'ın anlatıldığı metinlerde toprak parçası ailevi simgelerle ilişkilendirilmektedir.

İran, benim evim, erkek ve kız kardeşlerimin evi, annelerin, babaların ve atalarımın evi. İran benim büyük ve sevgili evimdir. Sevgili İran benim vatanımdır. Ben ülkemi severim ve güzel manzaralarını, dağ, çöl ve kırlarını görmekten tat alırım. Özgür halkıyla yaşamaktan iman, İslam ve yaşam dersi öğrenirim. Ben İran'a ve İran milletine sevgi duyarım. Özgür halk ki, zulüm ve zalim karşısında ayaklandı ve tek yumruk olarak, sineleri imanla dolu, "Allah-u ekber" diye bağırarak zalimlerle savaştı. Ve büyük önderi İmam Humeyni'nin rehberliğinde gururlu bir tarih yazdı.

Ben İran'ı seviyorum. Onun bayındır olması için çalışıyorum ve galip ve özgür memleketlilerimin yardımına koşuyorum. Büyüdüğümde İran'ın ve İranlıların ilerlemesi yolunda yürümek için derslerime iyi çalışıyorum. Eğer bir gün İran tehlikede olursa canımın onun yanında ne kıymeti var? Öyle bir durumda mücahitler gibi vatanımı savunurum. Yenik ve amacına ulaşmamış düşmanı geri döndürürüm. Ülkemin gücünü ve geleceğini korumak için şehit olur büyük bir istekle can veririm. Çünkü inanıyorum ki gururlu bir ölüm, alçak bir hayattan daha iyidir [Farsi Çeharom-i Debistan (İlkokul Dördüncü Sınıf Farsça), (1382/2003): 142].

Okuma parçalarında toprak parçası üzerinden vatan sevgisi aşılanmaya çalışılırken yararlanılan iki önemli sembol harita ve bayraktır. Yukarıdaki metin içeriğinin bulunduğu sayfalarda mutlaka bir İran haritası veya İran bayrağı da yer almaktadır.

Harita, toprak parçası olarak ülkeyi simgelerken bayrak, ulusu ve vatanı simgelemektedir. Coğrafya dersinde İran'ı tanıtan bölümlerin hepsi harita üzerinde çalışmayı gerektiren alıştırmaları içermekte, genellikle boş bir İran haritası verilerek denizlerin, göllerin, dağların ve şehirlerin bu haritaya yerleştirilmesi istenmektedir. Aşağıdaki yazı İran haritası üzerine yazılmıştır.

Bizim İran'ımız

Bizim ülkemizin adı İran'dır. Biz İran'da yaşıyoruz. Biz İran'ı çok severiz. İran bizim büyük evimizdir. İran'da görülmeye değer pek çok şey vardır. Dağlar, çöller, denizler, ormanlar, türbeler ve eski binalar gibi. Ben bu güzelliklere sahip ülkeyle gurur duyuyorum. İran'ın kadınları ve erkekleri çalışkan ve imanlıdırlar. Onlar ülkelerini bütün düşmanlara karşı korurlar. Şimdi gelin İran'dan bölgeler gezelim [Farsi Bekhanim Dovvum-i Debistan (İlkokul İkinci Sınıf Farsça Okuma), (1382 /2003): 89].

Okul bahçesi ve sınıf içini gösteren resimlerde bayrak önemli bir yer tutmaktadır. Alıştırmalarda boş İran bayrağının boyanması istenmekte ve bayrakla ilgili sorular sorulmaktadır [Farsi Bekhanim Evvel Evvel-i Debistan (İlkokul Birinci Sınıf Farsça Okuma), (1382/2003): 40, 92]. Okuma parçalarında bayrak, ülkenin ayırt edici sembolü olarak gösterilmektedir.

Güzel güneş sabahları ısıtıyor. Hafif bir rüzgâr esiyor ve İran'ın güzel bayrağını şehir meydanında dalgalandırıyor. Babam bayrağa baktığımı görünce bana sordu: "Emin'ciğim bayrak ne içindir biliyor musun?" "Hayır" diye cevap verdim. Babam dedi ki: "Her ülkenin o ülkeyi temsil eden bir bayrağı vardır." Ve devam etti: "Bayrak o ülkenin bütünlüğünün, özgürlüğünün ve kıvançlılığının simgesidir." Ben dedim ki: "Babacığım neden ülkelerin bayraklarının rengi birbirinden farklı?" Babam cevap verdi: "Bayrağın renklerinden her biri bir şeyin simgesidir. Mesala İran'ın bayrağı üç renklidir. Yeşil renk yemyeşilliğin simgesi, beyaz barışın ve dostluğun simgesi, kırmızı ise bizim vatanımızın ve vatanımızın özgürlüğünün koruyucusu olduğumuzun simgesidir. Hatta bu yolda canımızı bile veririz." Ben bayrağa bir kere daha baktım. Onu eskisinden daha çok sevdiğimi hissettim. Dedim ki: "Babacığım, bayra-

> ğın ortasındaki işaret nedir?" Babam cevap verdi: "Bu lale şeklinde yazılmış Allah kelimesidir. Lale çiçeği şehitlerin kanlarının simgesidir." O sırada okula vardık. Babamla vedalaştım ve okula girdim. Okulun güzel bayrağı da rüzgârda dalgalanıyordu ve ben diğer bütün İranlılar gibi onu seyretmekten zevk alıyordum [Farsi Bekhanim Dovvum-i Debistan (İlkokul İkinci Sınıf Farsça Okuma), (1382/2003): 97-98].

Ulusun simgesi olan bayrakta Allah kelimesinin yer alması ve kitaplarda bu simgenin özellikle üzerinde durularak lalenin şehitlerin kanını simgelediği vurgusunun yapılması ulus tasarısını bir dine inanan insanlar üzerine inşa eden dinî ulusçuluğun bir göstergesidir.

Harita ve bayrağın ülkenin ve ulusun simgeleri olarak kullanılması geleceğin yurttaşlarına ulusa ilişkin içsel ve dışsal unsurların benimsetilmesini sağlamaktadır.

Ulusa ilişkin içsel ve dışsal unsurlar

İran ilkokul ders kitaplarındaki anlatımlarda İran milleti büyük bir ailedir ve bu aileyi bir arada tutan dil, din, tarih ve kültür ortaklığına dayanmaktadır. Bu ortaklığa zarar vermek isteyen herkes ise düşmandır ve bu düşmana karşı bütün ulus bir ailenin üyeleri gibi birlik ve beraberlik içinde hareket etmektedir ve etmelidir.

Dördüncü sınıf sosyal bilgiler kitabında İran haritası içinde tek bir bayrak altında gösterilen İran ulusunu birbirine bağlayan bağlar ortak tarih, din ve dil birlikteliğidir.

> İran milleti: İran halkı bir ailenin üyeleri gibi büyük bir evde yaşar. Bu büyük evin ismi İran ülkesi ve bu büyük ailenin ismi İran milletidir. İran milletinin anayasası, bayrağı, millî marşı ve takvimi[5] ortaktır. İran yılı Ferverdin ayının ilk günü ile başlar ve Esfend ayının son günüyle biter. Ferverdinin ilk gününe Nevruz denir. İran Milleti'nin resmi dili ve yazısı Farsça'dır. İran halkının çoğu Müslümandır. İran halkının kaderi ortaktır. Onlar yüzyıllardır birlikte yaşamışlar ve dinlerini ve memleketlerini birlikte savunmuşlardır. Bu halk tasada ve kıvançta birlikte olmuş ve ortak arzulara sahip olmuştur [Tealimat-i İctimai Çeharom-i Debistan (İlkokul Dördüncü Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 128-129].

Metinlerde içsel unsurlardan dil ve din birlikteliği özellikle vurgulanırken soy birliğine ilişkin ayırt edici bir ifade yer almamaktadır. Anlatımlarda etnik köken farkı gözetilmeksizin herkes İranlı kabul edilmektedir. Bu, birinci sınıf Farsça

5 İran takviminin ayları ve miladi karşılıkları: Ferverdin: 21 Mart - 20 Nisan, Ordibeheşt: 21 Nisan - 21 Mayıs, Hordad: 22 Mayıs - 21 Haziran, Tir: 22 Haziran - 20 Temmuz, Mordad: 23 Temmuz - 22 Ağustos, Şehriver: 23 Ağustos - 22 Eylül, Mehr: 23 Eylül - 22 Ekim, Aban: 23 Ekim - 21 Kasım, Azer: 22 Kasım - 21 Aralık, Dey: 22 Aralık - 20 Ocak, Behmen: 21 Ocak - 19 Şubat, Esfend: 20 Şubat - 20 Mart.

okuma kitabında İran'ın farklı bölgelerinden, farklı giysiler içinde ve farklı renkte insanların yer aldığı bir resmin altındaki metinde şöyle ifade edilmektedir:

> Bizim ülkemiz İran'dır. İran bizim vatanımızdır. Biz kendi vatanımızı severiz. Biz kendi ülkemizin halkını severiz. Bizim ülkemiz büyüktür. Pek çok denizi, dağlık bölgesi ve çölleri vardır. İran halkının bir kısmı deniz kenarında yaşar. Bazıları dağlık bölgelerde ve bazıları da çöllerde yaşar. Ülkemizin her yerinde yaşayan halk İranlıdır. Biz İran'ı ve İranlıları severiz [Farsi Bekhanim Evvel Evvel-i Debistan (İlkokul Birinci Sınıf Farsça Okuma), (1382/2003): 118].

Ortak tarih üzerinde durulan bölümlerde İslam öncesine ait bir gelenek olan Nevruz'a dinî bir içerik kazandırılarak bu gelenek İslamileştirilmekte ardından bu İslamileşmiş şekli İran ulusunun bayramı olarak sunulmaktadır.

Nevruz'un anlamı ve Nevruz kutlamasının ayrıntılarına değinilen metinlerde bir yandan Nevruz'un binlerce yıldır kutlandığı vurgulanırken bir yandan da İslami yaşam tarzının öne çıktığı bir kutlama şekli anlatılmaktadır. Kitaptaki resimde nevruz sofrası bir yer sofrasıdır. Etrafında oturan aile babanın sakallı, annenin ve kız çocuğun başörtülü olduğu Müslüman bir ailedir. Anlatımda bir bahar şenliği olan Nevruz'un İslam öncesine ait şenlik kutlamalarından bahsedilmeksizin Nevruz, dinî bir bayram gibi anlatılmaktadır.

> Nevruz'un gelmesiyle yeni yıl başlar. Yeni yılın olmasıyla hepimiz, baba, anne, kızkardeş ve erkek kardeş birbirimizi öperiz ve onlara Allah'tan sağlık ve mutluluk dileriz. Sonra büyükanne ve büyükbabamızı ziyarete gideriz ve onların bayramlarını kutlarız. Biz bayram günlerinde meyve ve tatlı da yeriz ama yemekte israfa kaçmayız" [Farsi Benevisim Dovvum-i Debistan (İlkokul İkinci Sınıf Farsça Yazma), (1382/2003): 2].

> "Biz İranlılar binlerce yıldır Nevruz'u kutlarız. Yılın son çarşambasını bayram çarşambası adıyla kutlarız ve Nevruz Bayramı 13 gün sürer. Halkımız Nevruz'dan önce ev temizliği yapar, yeni elbiseler giyer, salonu ve Nevruz sofrasını süsler. Salonun süslenmesi öyle bir andır ki eski salon gider yerine baştan aşağı yenilenmiş yeni bir salon gelir. Nevruz sofrasında, Kuran, ayna, yanan mumlar ve baş harfi "s"[6] ile başlayan yedi şey bulunur. Bu yedi şey, yeşillik, sirke, sumak, buğday tatlısı, iğde, sarımsak ve elmadır. Nevruz sofrasında tatlı, ekmek, peynir ve yeşillik de bulunur. Aynı şekilde meyve, pişmiş renkli yumurtalar, gül, gülsuyu, ve küçük kırmızı balığın yüzmesi için bir sürahi su bulunur. Nevruzda halk ziyaret için birbirine gider, büyüklerin ellerini öper ve küçüklere bayramlık verir. Aynı günlerde halk şehitlerin ve ölmüşlerinin mezarlarını ziyarete gider. Bizim ülkemizin halkı Nevruzdan önce hayırseverlikte birleşir. Ne iyi ki hepimiz Nevruza başkalarını mutlu ederek başlıyoruz. Eğer bunu yaparsak nevruzumuz daha güzel ve daha mutlu geçer [Farsi Bekhanim Dovvum-i Debistan (İlkokul İkinci Sınıf Farsça Okuma), (1382/2003): 103].

6 Nevruz sofrasında "s" harfi ile başlayan yedi şeyin bulunması gerekliliği nedeniyle bu sofraya "heftsin" sofrası denilmektedir. Heft Farsça'da yedi anlamına gelmektedir.

İslam öncesi geleneklerin İslamileştirilmesi gibi İslam tarihi de ulusal tarihin bir parçası gibi anlatılmaktadır. Bu, zalim hükümdarlara karşı masum, cesur ve bilgili peygamberlerin ve İmamların tarihidir.

Ortak ulusal hafızanın oluşturulması sürecinde yararlanılan mitler İslam öncesine ve İslam'ın ilk dönemlerine aittir. Muhammed'in öncesindeki peygamberlerin mucizeleri, Muhammed'in peygamberliği, Peygamber'in kızı, damadı ve torunlarından oluşan Ehl-i Beyt'in İslami özellikleri, Kerbela'da İmam Hüseyin'in başına gelenler ve Şii İmamlar'ın hikâyeleri güncel ulusal bilinçle ilişkilendirilerek anlatılmaktadır

Muhammed'den sonra zalimlere karşı mücadeleyi sürdüren İslam'ın Sünni halifeleri değil tersine onların gerçek İslam'dan uzaklaşan yönetimlerine karşı direnen ve halkın yanında yer alan Şii İmamlardır. Buradaki tek istisna Ehl-i Beyt'in bir üyesi olan dördüncü halife Ali'dir ve o da zaten birinci İmam olarak kabul edilmektedir. İran İslam Cumhuriyeti'nin kuruluşu da bu direniş geleneğine bağlanarak İmam Humeyni'nin rehberliği aracılığıyla Şiilik İranlılaştırılmaktadır. Anayasada devletin resmi mezhebi olarak belirtilen 12 İmam Şiiliği, ders kitaplarında oldukça geniş bir biçimde işlenmekte, Ali'nin halifeliği ile başlayan Şiilik tarihi ve mitleri ortak ulusal hafızanın oluşturulması için kullanılmaktadır.

Kitaplarda Ali'den başlayarak sırasıyla 12 İmam'ın hayatı ve imamlıkları anlatılmakta, türbelerinin yeri gösterilmektedir. Bütün İmamların ortak özelliği Allah ve din için zalimlerle mücadele ederken şehit olmalarıdır. Bu İmamlar peygamber soyundan gelmektedir ve hepsi de peygamber gibi masum, yani günahsızdır. Özellikle de Ehl-i Beyt mensupları Allah'ın en sevgili kullarıdır.

> Onlar beş kişiydiler. Allah'ın sevgili peygamberi ve onun ailesi. Kızı Fatima, Fatima'nın kocası Ali ve Ali ile Fatima'nın çocukları Hasan ve Hüseyin. Bir gün peygamber onları etrafına topladı. Bir elini Ali ve Fatima'nın, diğer elini Hasan ve Hüseyin'in omuzlarına koydu. O an abasını kendi ve ailesinin başının üzerine çekti. Küçük bir ev oldu. Muhabbet dolu bir ev, bir ev ki bütün halkı peygamber gibiydi. Allah'a tapan, sevgi dolu ve fedakar [Hediye-yi Aseman Dovvum-i Debistan (İlkokul İkinci Sınıf Gökyüzünün Hediyeleri (Din Bilgisi)), (1382/2003): 36-37].

İlk İmam Ali'nin öldürülüşü "Allah dininin düşmanlarından birinin saldırısıyla camide namaz kılarken şahadete ulaştı" şeklinde ifade edilmektedir [Hediye-yi Aseman Dovvum-i Debistan (İlkokul İkinci Sınıf Gökyüzünün Hediyeleri (Din Bilgisi)), (1382/2003): 39]. İkinci İmam Hasan'ın en büyük özelliği merhametli olması ve servetini ihtiyacı olanlar arasında bölüştürmesidir. O da babası gibi zorbalarla ve zalimlerle mücadele etmiş sonunda da şahadete ulaşmıştır. Üçüncü İmam Hüseyin'in ise bu anlatımların içinde daha özel bir yeri vardır. Öyle ki din bilgisi kitabında kendi gölgesi ile oyun oynayarak yorulup

susayan bir kız çocuğu su içtikten sonra "ne serin bir su! Hüseyin'e selam olsun!" [Hediye-yi Aseman Sevvom-i Debistan (İlkokul Üçüncü Sınıf Gökyüzünün Hediyeleri (Din Bilgisi)), (1382/2003): 8]. demektedir. O, Peygamber'in en sevdiği olarak anlatılmaktadır.

Hüseyin'e ilişkin özel anlatım biçimi Kerbela olayı ile ilgilidir. Kerbela'da Hüseyin'in öldürülmesi birkaç ayrı metinde oldukça detaylı bir şekilde anlatılmakta, yaşandığı zaman diliminden ve mekândan koparılarak İran'ın devrim öncesi süreci ve İran-Irak Savaşı ile özdeşleştirilmektedir.[7] Böylece İslam tarihine ait bir olay bir ulus devlet olan İran'ın yakın tarihinde yaşanan olaylarla ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla İran-Irak Savaşı'nda ölen İranlılar Hüseyin'in Kerbela'da ulaştığı şahadet mertebesine ulaşmışlardır ve bu şahadet mertebesi en kutsal mertebedir. Dördüncü sınıf Farsça kitabında yer alan bir okuma parçasında İran-Irak Savaşı'nda ölen bir besic[8] gencinin hikâyesi üzerinden şehit olmak yüceltilerek şahadet kültü işlenmekte ve ideal İslam gencinin nasıl vatan ve din uğrunda şehit olmaktan kaçınmadığı vurgulanmaktadır. Okuma parçasındaki resimdeki gencin alnında "ya Hüseyin" yazan bir bant bağlıdır.

> O Kumluydu. Kan ve direniş şehri. Düşman İran'a saldırdığında Kerec'de yaşıyordu. Düşman saldırarak İran İslam Devrimi'ni yok etmek istiyordu. Bu nedenle ülkenin şehirlerini bombardımana tutuyordu ve onun günahsız kız ve erkek kardeşleri ölüyordu. O, İslam Devrimi'ni savunmaya karar vermişti ve düşmanı aziz vatanın toprağından sürecekti. Bu nedenle Kerec'den cepheye gitti. Garip bir hali vardı. Bundan

7 Kerbela olayının Şiilik tarihinde çok önemli bir yeri vardır. Peygamber'in torunu Hüseyin, Hicri takvimin ilk ayı olan Muharrem ayının 10. günü Emevi hükümdarı Muaviye'nin oğlu Yezid'in ordusu tarafından bugünkü Irak sınırları içinde bulunan Kerbela'da öldürülmüştür. Bu olay her yıl yas törenleri ile anılır. Muharrem'in 10. günü Aşura (on demektir) günüdür. Bugün Şiiler için yas ve dövünme günüdür. İmam Hüseyin'in öldürülmesi Şii kültüründe inancı için ölüme gitme ve inancı yolunda şehit olma düşüncesini yerleştirmiştir. Kerbela olayı İran'da üç şekilde anılır ve bu yas törenleri ortak hafıza oluşumunun en önemli aracıdır. "Ravza-hani" denilen törende komşular ve akrabalar birinin bahçesinde veya evinin avlusunda toplanırlar. "Ravza-han" adı verilen bir vaiz 16. yüzyılda Hosayn Va'ez Kashefi tarafından yazılmış olan "Ravza-i Şüheda" (Şehitler Bahçesi) başlıklı kitaptan Şiilik tarihine ait acı olayları (İmam Ali'nin ve İmam Hüseyin'in öldürülmesi) en ince ayrıntılarına kadar tasvir eden öyküler anlatır. Dinleyiciler bu sırada anlatılanları kendileri yaşıyormuşçasına ağlayıp inlerler, ağıtlar yakarlar. Bu sırada ev sahibi çay veya kahve servisi yapar. İkinci anma şekli "sinezani" denilen dövünme ve ağıt yakmadır. Daha çok erkeklerden oluşan bir grup insan siyahlar giyerek, göğüslerine ve sırtlarına ritmik bir şekilde zincirle vurarak Muharrem'in ilk on günü boyunca caddelerde ve çarşıda düzenli bir şekilde yürürler. En önde "şehit edilen İmam Hüseyin"'i temsil eden bir tabut veya kefene sarılı bir heykel taşınır.

Üçüncü olarak Kerbela olayı "taziye" denilen bir gösteri ile anılır. Bu gösteride Kerbela'da İmam Hüseyin ve yandaşlarının başına gelenler bir tiyatro oyunu şeklinde canlandırılır. Janet Afary'nin taziye törenleri üzerine yazan Peter Chelkowski'den aktardığına göre bu gösteride geçmiş ve şimdiki zaman buluşur. Öyle ki izleyenler hem gösteri salonundadır hem de Kerbela'da çölde (Afary, 2003: 12-15).

8 Besic, seferberlik demektir. Devrimden hemen sonra gençliğin devrimin hizmetinde çalışması için kurulmuş bir örgüttür. İran-Irak Savaşı'nda düzenli ordunun yanında savaşan Devrim Muhafızları'na (Pasdaran) katılmış ve cephede en önde savaşan ilk saldırı birliklerini oluşturmuştur. Besic gönüllüleri 12-17 yaşları arasındadır. Aralarında kızlar (Besic bacılar) olsa da bu gönüllüler genellikle erkeklerden oluşur.

önce de cepheye gelmişti ve birkaç başka yerde ve aynı şekilde Hürremşehir'de ki o günlerde oraya "kanlı şehir" diyorlardı, savaşmıştı ve yaralanmıştı. Yaşı endamından küçüktü. Yüzündeki kanı, tozu, dumanı yıkasa 17 yaşında gösteriyordu. Cepheye gelmek istediği ilk günleri hatırladı. Buraya nasıl gelmişti? Komutanları nasıl kendisi giderse savaşta başarı elde edeceklerine ikna etmişti? Nasıl akıllılık ve yiğitlikle herkesin dikkatini kendi üzerine çekebilmişti. O anlara ait bu hatıralar hızla zihninden geçti. Düşünmeye fırsatı yoktu. Bir iş yapması gerekiyordu. Düşmana Müslümanın top, tank ve makineli tüfekten korkmadığını göstermesi gerekiyordu. Bir cismi elinde sıkıyordu ve yüreği çarparak düşman tanklarına doğru ilerliyordu. Bazen de istemsiz olarak elini beline götürüyordu. Kemerine birkaç tane el bombası bağlıydı. Kimse onun gönlünden ne geçtiğini bilmiyordu. Yakından ve uzaktan humbara ve makineli tüfek sesleri kulağına işkence ediyordu. Ama onun bu seslere ilgisi yoktu. Gözünü düşman tanklarından birine dikmişti ve onunla arasındaki mesafe gittikçe azalıyordu. Tank ona vardı. Göz açıp kapayıncaya kadar korkutucu bir ses ortaya çıktı. Düşman tankı güçlükle hareket ediyordu ve içerden ve dışardan ateş parıltıları yükseliyordu. Şimdi artık bilgin Hüseyin hedefine ulaşmıştı. Bilgin Hüseyin büyük bir yiğitlik gösteren küçük bir gençti. İran halkı bu yiğit ve fedakar genci asla unutmayacak. İslam Devrimi'nin rehberi İmam Humeyni onun hakkında dedi ki: "Bizim rehberimiz kendine el bombası bağlayarak kendini tankın altına atan 13 yaşındaki bu çocuktur." Çok geçmedi ki bu şehidin kardeşi Davud da cepheye gitti ve o da şahadete ulaştı. Bu günlerde ülkemizde okul çocukları bilgin Hüseyin'in, bu besic gencinin adını iftiharla ağızlarına alıyorlar. Tahran'da büyük bir spor kulübüne "Bilgin Hüseyin Spor Salonu" adını verdiler. Pehlivanlar orada eğitim yaptıklarında onu hatırlıyorlar ve kendi kendilerine diyorlar ki: "İslam'ın ne kahraman çocukları var!" [Farsi Çeharom-i Debistan (İlkokul Dördüncü Sınıf Farsça), (1382/2003): 17].

Kerbela'da Hüseyin'in öldürülmesi beşinci sınıf kitaplarından birinde taziye merasimi anlatılarak canlandırılmaktadır. Taziye merasimi, İran'a özgü geleneksel tiyatro olarak tanımlanmaktadır.

Aşura günü insanlara sürekli özgürlük dersi vermiş ve doğru yaşamı öğretmiştir. Aşura bütün günler içinde örnek gündür ve bu büyük günün şehitleri bütün özgür şehitlerin önderi ve öğreticisidirler. Vahab bu günde canını Kuran ve İmam yolunda feda etmiş ve bütün özgür gençlere şehitlik ve fedakarlık dersi vermiş bir genç muhafızdır (pasdaran).

Vahab çadırdayken annesi girdi ve dedi ki: "Oğlum, ne bekliyorsun? Yoksa zalim Yezid'in askerlerinin imamını ve rehberini kuşattığını bilmiyor musun? Kalk ve imamını koru. Kalk ve Kuran'ı, özgürlüğü ve şerefini koru. Senden hoşnut ve razı olmam için kalk ve kanını din yolunda feda et." Önceden muhafızlık için karar vermiş olan Vahab kalktı. Savaş elbisesini hazırladı ve annesi ve karısıyla vedalaştı. Savaş meydanına gitti ve kendisi özgür muhafızların komutanı olan İmam Hüseyin'in kılavuzluğunda savaşa başladı. O aslan gibi kükrüyor ve kılıcını düşmanın eline ve başına şimşek gibi indiriyordu. Bir süre savaştı. Susuz ve yorgun bir şekilde savaş meydanından döndü. Çadırlardan birinin kenarında bekleyen annesini gördü ve koşarak ona ulaştı. Anne oğlunun kanlı yüzünü öptü ve dedi ki: "Cesaretini ve yiğitliğini uzaktan izledim. Şimdi savaş zamanı çünkü İmamın yandaşları yaklaştı. Meydana

> geri dön. Ya düşmanı yok et veya şehit ol. Yalnızca bu şekilde senden hoşnut ve razı olacağım ve senin için cesur oğlum dua edeceğim." Vahab şehit olma isteğiyle meydana geri döndü ve savaşa başladı. Düşman tarafından bir kılıç koluna indi ve eli kesildi. Özgür oğlunun çarpışmasını izleyen anne gayri ihtiyari feryat etti ve elinde bastonuyla yardım etmek için oğluna doğru koşturdu. Karısı da halsiz düştü ve yardım için meydana koştu; ama Vahab'a ulaştığında bedeni yere düşmüştü ve kesilmiş kolundan kan akıyordu. O da din muhafızlığını göstermek ve kocasına yardım etmek istiyordu. O sırada düşman bu fedakar kadına saldırarak onu da şehit etti [Tealimat-i Dini Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Din Bilgisi), (1382/2003): 35].

Yukarıdaki okuma parçasındakine benzer bir şekilde Kerbela olayı tarihteki bütün direnişlere örnek gösterilmektedir. Bu örnekle İslam Devrimi yolunda İmam Humeyni'nin rehberliğinde Pehlevi Şah'ına karşı ayaklananlar ve ölenler Kerbela'da İmam Hüseyin'in arkasında Yezid'e karşı savaşanlarla özdeşleştirilmektedir.[9]

> İmam Hasan'ın şehit olmasından sonra, kardeşi İmam Hüseyin imamlığa geldi. İmam Hüseyin on yıl imamlık yaptı. Bu sırada Muaviye ve oğlu Yezid iktidardaydı. Yezid alçak ve zalim bir adamdı ve İslam'ın buyruklarını ayaklar altına alıyordu. O iktidara gelince İmam Hüseyin'i zorla kendisine tabi etmeye çalıştı ama İmam kabul etmedi. Aynı dönemde Küfe halkı İmam Hüseyin'i şehirlerine davet etti. İmam ailesi ve bir kısım yandaşıyla Arabistan'dan Irak'a gitti ve orada Yezid'e karşı ayaklandı. Bu hazret hicretine sebep olan konuyla ilgili şöyle buyurdu: "Ben İslam dinini canlandırmak ve emirlerine karşı gelinmesini engellemek için geldim." Muharrem'in 10. günü (Aşura) Hicri Kameri 61 yılında İmam azıcık yandaşı ama imanıyla Kerbela Çölü'nde düşmanın sayısız ordusuyla karşı karşıya geldi. Savaş başladı ve öğleden

9 "Tahran'daki meydanlardan biri 'Şehitler Meydanı' olarak adlandırılmıştır. Bilin bakalım neden? Çünkü 1357 yılının Şehriver ayının 17. günü(8 Eylül 1978) bir sürü Müslüman kadın ve erkek bu meydanda şehit olmuştur. Onlar bu meydanda Pehlevi iktidarının zulmünden bıktıklarını ve zalim ve hıyanet içindeki Pehlevi iktidarını artık istemediklerini ilan etmek için toplanmışlardı. Onlar ilan ettiler ki biz Müslümanız ve İslam hükümeti istiyoruz. Biz Kuran'ın izindeyiz ve Kuran'ın kanunlarını istiyoruz. Biz ülkenin rehberini ve başkanını kendimiz seçmek istiyoruz. Onlar, 'bağımsızlık, özgürlük, İslam hükümeti. Bağımsızlık, özgürlük, İslam Cumhuriyeti' diye bağırıyorlardı. Şah ve cellatları bu sloganlardan hoşlanmıyorlardı. Çünkü ülkemizin halkının rahat olmasını ve özgür yaşamasını istemiyorlardı. Bu nedenle bu sloganlara ateş ederek cevap verdiler. Şaha itaat edenler halkı makineli tüfeklerle yaylım ateşine tuttular ve küçüklü büyüklü kanlı bedenleri yere döktüler. Hatta yaralılara ve ölülere yardım etmek için hazır bulunanları da ateşe tuttular. O gün yaklaşık 4000 kişi bu meydanın etrafında ve Tahran'ın başka yerlerinde şehit oldu. Pek çoğu da yaralandı. Şah ve taraftarları halkın haklı taleplerini bastırmak istediler ama yapamadılar. Çünkü halk İmam Hüseyin'in ve yandaşlarının fedakarlığından ders alarak Allah rızası için ve Kuran'ın kanunlarını yaşatmak için ayaklanmıştı. Şehit olmaktan da korkmuyorlardı. Şehit olan herkes ahiretin cennetine koşuyor, geride kalanlara da Allah'ın merhametini müjdeliyorlardı ve onları çarpışmayı ve cihadı sürdürmeye davet ediyorlardı. O günden itibaren öfke ve feryat an be an çoğaldı ve İran'ın her yanını sardı. Aynı öfke ve feryatlar sonunda zalim tahtı devirdi ve İran milletini zafere ve özgürlüğe ulaştırdı. Bu özgürlük ve zafer şehitlerin armağanıdır. Bu nedenle şehitlere saygı duyuyoruz ve dua ediyoruz ve onları saygıyla anıyoruz. Onların değerini candan koruyoruz. Bu büyük nimet için Allah'a şükrediyoruz ve İran'ı bayındırlaştırmak ve bütün Müslümanların ve dünyanın mazlum insanlarının özgürlüğü yolunda çalışıyoruz" [Farsi Sevvom-i Debistan (İlkokul Üçüncü sınıf Farsça), (1382/2003): 130-131].

> sonraya kadar sürdü. O gün İmam Hüseyin ve yandaşları son nefeslerine kadar en son kişi de şehit olana kadar savaştılar. İmam ve yandaşlarının bu savaştaki cesareti ve yiğitliği dünya tarihinde benzersizdir. Kerbela olayı sadece Ümeyyeoğulları'nın hanedanlığını rezil etmedi aynı zamanda Ümeyyeoğulları'na ve tarihte başka zalimlere karşı olan ayaklanmalara da iyi bir örnek oldu [Tealimat-i İctimai Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 95].

Kitaplarda Kerbela olayının yanı sıra Şiiliğe özgü bir başka mit de dünyaya adalet getirecek olan Mehdi'nin beklenişidir.[10] İran İslam Cumhuriyeti'nin dini rehberlik kurumu Şiilik inancındaki On ikinci İmam bekleyişine dayandırılarak, Kerbela mitinde olduğu gibi Şiilik İranlılaştırılmaktadır. Beşinci sınıf din bilgisi kitabında İmam'ın gizlilik döneminde halkın rehberliğinin İmam Humeyni tarafından sürdürüldüğü, onun ardından da Hamaney'in rehberliğe seçildiğinin anlatılması ile hem Velayet-i Fakih[11] düşüncesi ifade edilmekte hem de bu rehberin sadece İranlıların değil İslam ümmetinin rehberi olduğunun altı çizilerek İslam'ın evrensellik iddiası Şiilik temelinde tanımlanmaktadır.

> On ikinci İmam'ın gizliliği döneminde halkın İmama doğrudan ulaşma gücü yoktur. Ama rehbersiz de kurtulması mümkün değildir. Masum İmamların buyruğuyla ümmetin rehberliği halkın aracılığıyla bu makama seçilen güçlü ve bilgili fakihe (fıkıhçıya) bırakılmıştır. Bu nedenle halk Hz. Ayetullah Elezemi İmam Humeyni'yi rehberlik için seçti ve onun buyruklarına itaat etti ve İslam'ın karşısında olan rejimle mücadele etti, başarılı oldu ve İslam hükümetini İran'da kurdu. Bizim halkımız İslam'ı yeniden canlandırdı ve dünya Müslümanlarına ümit, hareket ve sorumluluk duygusu verdi. Bütün bu zafer İmam Humeyni'nin rehberliğine itaat etmenin eseridir. İmam Humeyni'nin ölümünden sonra halkın seçtiği bilirkişiler Hz. Ayetullah Hamaney'i rehberliğe seçtiler. Kendileri hükümet etme ve rehberlik makamından sorumludurlar ve İslam ümmetine rehberlik etmektedirler [Tealimat-i Dini Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Din Bilgisi), (1382/2003): 61-62].

Halkın bir rehber liderliğinde zalimlerin elinden kurtulması ve günün birinde yeryüzünün adaletle dolacağı inancı kitaplarda seçilmişlik ve kurtarılmışlık miti ile ilişkilendirilmektedir.

Din bilgisi ve Kuran Öğretimi kitaplarında iyi bir Müslümana ödül olarak ahirette cennet sunulmuştur. İslam ülkesi İran'ın Müslüman halkının ödülü ise

10 Şiilik inancına göre 869 yılında doğan 12. İmam Muhammed Mehdi, 873 yılında öldürülme korkusuyla Küçük Gizlilik (Gaybet-i Suğra) dönemine girmiştir. Bu dönem 940 yılına kadar devam etmiş, bu zaman diliminde, İmam ile taraftarları arasında dört sefir (Süfera-i Erbaa) iletişimi sağlamıştır. 940 yılından itibaren ise Büyük Gizlilik (Gaybet-i Kübra) dönemi başlamıştır ve İmam hala sağdır. Zamanı geldiğinde yeniden taraftarlarına dönecek ve yeryüzünü adaletle dolduracaktır. Şiiliğin bu yorumu 12. İmam dönene kadar hiçbir yönetimin adil ve İslam'a uygun olduğunu düşünmemektedir. Çünkü tek ideal devlet Kayıp İmam'ın başında olduğu devlettir. Yani yeryüzüne adaleti getirecek ve adil bir yönetimi sağlayacak bir Mehdi beklenmektedir (Onat, 1993: 125).

11 Kaynağını Şiilikten alan bu düşünce Kayıp İmam'ı beklemenin yerine İmam dönünceye kadar İmam'ın yetkilerinin üstlenilmesini ve İmam gibi hareket edilmesini savunmaktadır.

İran'ın yeraltı kaynaklarıdır. Tarih boyunca zalimlere karşı direnişin, doğru İslam'ı yaşatmak ve yaymak uğrunda canlarını feda edişlerinin ödülü olarak Allah İranlılara gaz ve petrol vermiştir.

Petrolün kullanıldığı sanayi dallarını anlatan bir okuma parçasında petrolün ne kadar önemli bir nimet olduğu, İran'ın petrol açısından dünyada ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğu ve bu nedenle de dünyada önemli olduğu vurgulanmaktadır:

> Allah'ın en değerli nimetlerinden biri yeraltı kaynaklarıdır ve insanların ihtiyaçlarının çoğunu gidermek için yaratılmıştır. Bu kaynaklar arasında petrolün özel bir önemi vardır. Ne iyi ki bu büyük nimetten ve servetten bizim toprağımızda çok miktarda bulunmaktadır. Bizim vazifemiz Allah'ın verdiği bu serveti güçle korumak ve onu Allah'ın rızası yolunda ve onun kullarının refahı için kullanmaktır. ... [Farsi Çeharom-i Debistan (İlkokul Dördüncü Sınıf Farsça, (1382/2003): 126].

Allah'ın takdirinin bir sonucu olarak İran topraklarında bulunan petrol geçmişte de yabancılara karşı başarıyla korunmuştur. Başbakan Musaddık döneminde İngiliz-İran Petrol Şirketi'nin millileştirilmesi beşinci sınıf sosyal bilgiler kitabında bu kurguyla anlatılmaktadır.

> Bu şartlarda millet meclisi şurasından bir grup vekil Ayetullah Seyid Ebu El Kasım Kaşani[12] ve Doktor Muhammed Musaddık rehberliğinde dış güçlere karşı ayaklandılar. Onlar sonunda çok çalışarak petrol sanayisini millileştirdiler ve yabancıların elini Allah vergisi bu servetten çektiler [Tealimat-i Ictimai Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 125].

Kitaplardaki anlatıma göre Allah vergisi petrolün yabancılara karşı korunması sırasında hükümeti destekleyen yüzyıllardır zalim hükümdarlara karşı halkın yanında olan ulemadır.

Kendisine zengin yeraltı kaynakları bahşedilerek ödüllendirilen İran halkı bir kurtarıcı sayesinde, Kayıp İmam'ın yokluğunda onun yetkilerini devralacak bir fakih olan İmam Humeyni'nin rehberliği sayesinde zalim Pehlevi Şahı'ndan kurtulmuş ve özgürleşerek bağımsız İran İslam Cumhuriyeti'ni kurmuştur. Kitaplarda Humeyni'ye ilişkin bütün anlatımlarda halkın onun rehberliğinde özgürleştiği vurgusu yer almaktadır. Üçüncü sınıf sosyal bilgiler kitabında eskiden Şah'ın saraylarından biri olan Sadabad Müzesi gezisi sırasında eski rejimin ve Humeyni'nin anlatılışı şöyledir:

> Bir rehber müzeyi gezmeye gelen halka açıklamalar yapıyordu. O diyordu ki: 'Bu bahçede bazıları Şah'ın kendisine, bazıları kız ve erkek kardeşlere ve bazıları da çocuklarına ait olmak üzere 18 saray vardır.' Sonra halk görmek için saraylardan biri-

12 Ayetullah Kaşani Musaddık Dönemi'nde en itibar gören Ayetullahlardan biriydi. 1961 yılında vefat etti.

nin içine girdi. Ferah büyük salonlar, büyük avizeler ve kıymetçe pahalı mobilyalar, masalar ve halılar hepsinin başını döndürdü. Bardaklar, çatallar ve kaşıklar altından ve gümüştendi. Pek çoğu mermerden ve altından yapılmış büyük ve küçük heykeller görülmeye değerdi. Duvarlardaki kıymetli tablolar göz alıyordu. Rehber dedi ki: "Büyük salonlardan birinin alçı tavanının yapımı birkaç yıl sürmüştür. Büyük salonlardan birinde çok büyük ve oldukça zarif dokunmuş bir halı vardır." Rehber, açıklamasına devam etti: "Saltanat ailesi bu sarayları yılda sadece birkaç gün kalmak için yoksul İran halkının parasıyla yaptı; ama ülkemizin halkının çoğunun ve özellikle çok zor şartlar altında yaşayan köylülerin yiyeceği, giyeceği, okulu, yolu ve hastanesi yoktu." Büyükanne Ali ve Meryem'e dedi ki: "Çocuklar siz saltanat ailesinin halka nasıl zulüm ettiğini bilmiyorsunuz. Bu sarayların ve servetin hepsini zorla elde ettiler. Çok şükür ki şahlık düzeni sona erdi ve ülkemizde İslam Cumhuriyeti kuruldu." Cevad Bey ekledi: "Bizi zalimlerin şerrinden kurtaran rehber İmam Humeyni'dir. İmam Humeyni her zaman yoksulları korudu. Halka yaptığı bir konuşmada yoksullara şöyle seslendi: "Senin saçının bir teli bu saraylarda oturanlardan kıymetlidir." Meryem dedi ki: "Şimdi anlıyorum Beheşt-i Zehra'da[13] mezarlarını gördüğümüz şehitlerin ne için şehit olduklarını. Onlar bu yağmacı zalimleri ülkemizden dışarı atmak ve şahın hükümeti yerine İslam hükümetini kurmak için canlarını feda ettiler. Şimdi bizim görevimiz İslam Cumhuriyeti'ni korumaktır" [Tealimat-i İctimai Sevvom-i Debistan (İlkokul Üçüncü Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 40-41].

Kitaplardaki anlatımda İslam'a hizmetlerine karşılık Allah'ın bir lütfu olan petrol ile ödüllendirilen İran halkını zalimlerin elinden Humeyni kurtarmıştır. Ancak zalimler her zaman İslam Cumhuriyeti'nin düşmanı olmaya devam edeceklerdir. Bu nedenle Humeyni'nin çizgisi korunmalıdır ve bu çizginin korunması da düşmana karşı donanımlı olmayı gerektirmektedir.

Ulusa ilişkin içsel unsurlar arasında önemli bir yere sahip olan ve kitaplarda işlenen pek çok mitin kökeninde bulunan din, ulusa ilişkin dışsal bir unsur olan düşman imajının oluşturulmasında da belirleyici bir role sahiptir.

Kitaplardaki anlatımda İran'ın düşmanları onun dinine, bağımsızlığına ve İran halkının özgürlüğüne göz dikenlerdir. Bu düşmanlar Kerbela'da Hüseyin'in düşmanları gibi din karşıtı zalimlerdir. Ortak özellikleri İran'ın İslam yolunda ilerlemesini hazmedememeleri, İslam Devrimi'nin başarısından rahatsız olmaları ve İran'ın kaynaklarını sömürmek istemeleridir.[14]

Tahran'da kılınan bir Cuma namazında dinî rehber Hamaney düşmanlara karşı İran halkını uyanık olmaya çağırmaktadır.

---

13 Beheşt-i Zehra: Tahran'da bir kabristan. Devrim şehitlerinin ve İran-Irak Savaşı'nda ölenlerin mezarları burada bulunmaktadır.

14 Üçüncü sınıf Farsça okuma kitabında bir avcı ve güvercinlerin hikâyesi üzerinden düşman, düşmana karşı birlik olma sayesinde özgürlüğün kazanılması simgeleştirilerek anlatılmıştır. Hikâyenin başlığı "Hep Birlikte"dir. Burada çizilen düşman imajı asla pes etmeyen ve sürekli tuzaklar kuran ve özgür güvercinleri avlamaya çalışan bir avcıdır. Güvercinler ise bu avcının yani düşmanın tuzağından bilge bir güvercinin rehberliği sayesinde kurtulmaktadır [Farsi Sevvom-i Debistan (İlkokul Üçüncü sınıf Farsça), (1382/2003): 10].

İmam Humeyni İran'da şahın zalim iktidarına son verdi ve İslam Devrimi'ni zafere ulaştırdı. Bizim Allah'a iman ederek ve birbirimizle dayanışarak İran İslam Cumhuriyeti'ni korumamız gerekir. Düşmanlarımız İran'ın ilerlemesini istemiyorlar. Bizim bilgili ve uyanık olmamız ve çok çalışarak, gayret ederek ülkemizi bayındır hale getirmemiz lazım [Tealimat-i İctimai Sevvom-i Debistan (İlkokul Üçüncü Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 37].

Kitaplardaki düşman imajı dış düşmanlar ve iç düşmanlar olmak üzere iki grup düşmanı içermektedir. Dış düşmanlar İran'ın kaynaklarını sömürerek, onun bağımsızlığını yok etmek isteyen Doğulu ve Batılı şeytani güçler ve İslam karşıtları, iç düşmanlar da onlarla işbirliği yapan zalim şahlardır. Kaçarlar döneminde ülke içinde nüfuzu artan dış düşman İngiltere'ye, Birinci Dünya Savaşı'nda İran'ı İngiltere ile birlikte işgal eden Rusya eklenmiş ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise bu düşman Amerika ve İsrail olmuştur [Tealimat-i İctimai Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 117-129]. Beşinci sınıf sosyal bilgiler kitabında devrimin nasıl başladığını anlatan bölümde "Hz. İmam halkı Şah'ın, Amerika'nın ve İsrail'in işlerine karşı çıkmaya davet etti" [Tealimat-i İctimai Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 127] denilmekte, İran'ın İslam ümmetinin bir parçası olduğunun vurgulandığı bir başka bölümde ise İsrail'e dolaylı bir şekilde gönderme yapılarak "İnşallah bir gün bütün Müslümanların birleştiği ve Filistin'i özgürlüğüne kavuşturup Kudüs'ü İslam'ın düşmanlarının elinden kurtardığı zaman gelir" [Tealimat-i İctimai Sevvom-i Debistan (İlkokul Üçüncü Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 56] ifadesi yer almaktadır. Devrimden hemen sonra başlayan İran-Irak Savaşı nedeniyle Irak da dış düşmanlar arasında sayılmaktadır ve üstelik kitaplarda Irak'a ayrılan yer İsrail'e ayrılandan daha fazladır. İsrail'e sadece iki yerde gönderme yapılırken, İran-Irak Savaşı uzun uzun anlatılmaktadır.

Kitaplardaki metinlere göre İran, İslam Devrimi sayesinde bağımsızlaşmış, ne doğu ne batı yönünde değil İslam yolunda ilerleyerek kendini dış düşmanlara karşı koruyabilmiş, böylece devrim öncesinde yakalandığı "garbzedegi" hastalığından kurtulmuştur.

Birinin izniniz olmadan evinize girdiğini ve sizin ve ailenizin işlerine müdahale ettiğini farz edin. Örneğin para veya değerli bir eşyayı evden dışarı götürdüğünü veya sizin yerinize ne satın alacağınıza karar verdiğini düşünün. Size kime gidip geleceğinize, evin araç ve gereçlerini nasıl düzenleyeceğinize dair emir verdiğini düşünün. Bu şartlarda siz ne yaparsınız? Ülkemiz de bizim evimizdir. Bu nedenle bizim yabancı düşmanın ülkemizin içine nüfuz yolunu kapamamız ve onun servetlerimizi yağmalamasına izin vermememiz gerekir. İslam Devrimi zafere ulaşıncaya kadar yabancılar halkımızın mallarını ve sermayesini yağmalıyorlardı. Onlar halkın isteklerine aldırmaksızın birini yönetime tayin ediyorlardı ve ülkenin bütün işlerine müdahale ediyorlardı. Ülkemiz İslam Devrimi başarıya ulaşıncaya kadar bağımsız değildi. Devrimin zaferiyle İmam Humeyni'nin rehberliğinde vatanımız bağımsızlaştı ve halk ül-

kesinin yönetiminde yer aldı [Tealimat-i Ictimai Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 132].

Kitaplardaki söylem İran'ın, dinî rejimine saygı gösterildiği ve bağımsızlığı tehdit edilmediği sürece barışçı bir ülke olduğu, bütün insanların kardeşliğini savunduğu yönündedir.

Coğrafya dersinde İran'ın komşularının anlatıldığı bölümde bu barışçıl ifadeye yer verilmekte, Irak'ın anlatımında Irak halkı değil Irak yönetimi eleştirilmektedir.

> Ülkemize komşu olanlar kendi ülkelerinde yaşayan, kendilerine ait başka dilleri, dinleri, gelenek ve görenekleri olan başka halklardır. Onlar da sürekli kendi yaşamlarının iyiliği ve ülkelerinin ilerlemesi için çalışırlar. Acaba İran'a komşu ülkeleri tanımak ister misiniz? Yukarıdaki haritada İran'ın komşularının arasındaki yerini gösteriniz [Tealimat-i Ictimai Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 27].

> Irak halkının çoğu Müslümandır. Bu ülke nüfusunun yarısını Şii Müslümanlar oluşturmaktadır. Irak halkı Arapça konuşmaktadır. Irak'ın başkenti Bağdat'tır. Irak'ın büyük liman şehri Basra'dır ve Fars Haliç'i yoluyla diğer denizlere bağlanmaktadır. Şii imamların birkaçının mezarı Necef, Kerbela, Kazmin ve Samera şehirlerinde bulunmaktadır. Bütün bir yıl boyunca İran halkından pek çok insan ziyaret için bu şehirlere yolculuk eder. ...(1347/1968) yılından itibaren Baas Partisi yönetimi ele geçirmiştir. Amerika (1382/2003) yılında Irak'a saldırmıştır. Bu saldırıdan sonra Baas Partisi ve Saddam Hüseyin'in diktatör yönetimi ortadan kalkmıştır [Tealimat-i Ictimai Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 49].

İran-Irak Savaşı kitaplarda "Ceng-i Tehmili (Dayatılan Savaş)" [Tealimat-i Ictimai Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler, (1382/2003): 156] olarak adlandırılmaktadır. Bu adlandırma ile vurgulanmak istenen İran'ın savaşmayı istemediği ancak bu savaşın İran'a yüklendiğidir. Savaşı anlatan bölümde "İslam Devrimi'nin zaferinin üzerinden çok geçmeden Irak Ordusu Amerika'nın himayesinde ülkemize tecavüz etti" [Tealimat-i Ictimai Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler, (1382/2003): 156] denilmekte, televizyonda bu savaşla ilgili bir film izleyen bir çocuğun ağzından savaş, doğru olanın haklılığının kanıtlandığı bir mücadele olarak yansıtılmaktadır.

> Dün akşam televizyon, Ceng-i Tehmili'den görüntüler veriyordu. Bizim savaşçılarımız her zamanki gibi korkusuzdular. Düşman saflarından çok sayıda esir yakalamışlardı. Topların ve tankların sesi ciddi bir gürültü çıkarıyordu. Düşman tankları düzenli olarak ateş ediyorlardı. Her yerden Allah-u Ekber sesleri yükseliyordu. Bizim askerlerimizden biri yaralı bir düşman esirini omzuna almıştı. Bir diğeri onlara su veriyordu. Sonra savaş esirlerinin ordugahını gösterdi. Hepsi temiz giysiler içindey-

di. Televizyonda onlara film gösteriliyordu. Sonra haber muhabiri onlarla konuştu. Hepsi İslam Cumhuriyeti'nin lehine konuşuyorlardı. Öyle ki bizimle savaşmaya mecbur edilmişlerdi. Pişmandılar ve İmam Humeyni'nin canına dua ediyorlardı [Farsi Sevvom-i Debistan (İlkokul Üçüncü sınıf Farsça), (1382/2003): 39].

İran-Irak Savaşı'nın anlatımında da görüldüğü gibi düşman imajının çizilmesinde Kerbela ve şahadet miti ile beslenen bir dinî milliyetçilik söylemi kullanılmaktadır. İran'ın dinî ulusçuluk anlayışında İran halkı yüzyıllardır zalimlerle mücadele eden, onlara karşı başarılı bir şekilde direnen, her zaman zayıf ve haklının yanında yer alan yenilmez bir halktır. Bu halk dünyanın bütün halklarına karşı dostluk ve kardeşlik duygularıyla doludur. Onun düşman olarak tanımladığı halkların kendisi değil Irak örneğinde olduğu gibi bu halkların zalim yöneticileri ve siyasi rejimleridir.

İran İslam Devrimi ile dış düşmanla işbirliği yapan Pehlevi Şahı'na karşı zafer kazanılmış ve İran içerdeki zalim yönetimden kurtulmuştur. Devrimin ardından kurulan İran İslam Cumhuriyeti'nde ise halk bölünmez bir bütün olarak kurgulanmıştır. Bu kurgunun temelini din ortaklığı oluşturmaktadır. Bu kurguda İran milleti İslam toplumu olarak tahayyül edilmekte ve birlik duygusunun İslam toplumunun en önemli özelliği olduğu vurgulanmaktadır.

Biz bir İslam toplumunda yaşıyoruz. İslam toplumunun kendine özgü özellikleri vardır: Birlik, danışma, yardımlaşma, bağışlama ve fedakarlık. Bu derste İslam toplumunun önemli özelliklerinden biri olan birliği tanıyalım.

Bir gün yaşlı bir adam birkaç parça tahta çubuk ele geçirdi. Sonra çocuklarını çağırdı ve onların her birine birer tane çubuk verdi. Onlardan çubuğu kırmalarını istedi. Çocuklar tek tek çubukları kolayca kırdılar. Sonra yaşlı adam birkaç parça çubuğu yan yana koydu ve onları birbirine bağladı ve çocuklarından yine çubukları kırmalarını istedi. Onlar bütün uğraşmalarına ve güçlerine rağmen birbirine bağlı çubukları kıramadılar. Sonra yaşlı adam onlara döndü ve dedi ki: "Çocuklarım, eğer birbirinizden ayrı olursanız düşman kolayca sizi kırar ama eğer birbirinizle birlik olursanız hiçbir düşman sizin üzerinizde başarılı olamaz." Allah'ın birliğine inanan, tek bir peygambere, kitaba ve kıbleye sahip olan Müslümanların birbirleriyle birlik olmaları gerekir. Eğer İslam toplumunda birlik yerine ayrılık gelirse düşmanlar Müslümanları kolayca yenerler. Allah Kuran-ı Kerim'de buyuruyor ki: "Hepiniz sağlam, ilahi bir ip olan dine sığınınız ve ayrılıktan kaçınınız." Bizim İslam Devrimimiz Allah'a imanla, İmam Humeyni'nin rehberliği ve halkın birliğiyle başarıya ulaştı. Zaferden sonra da halk birliğini korudu ve düşmanların arasına ayrılık sokmasına izin vermedi [Tealimat-i İctimai Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 147].

İslam birliği ilkesinden hareketle kitaplarda herhangi bir etnik köken, dinî grup veya sınıfsal farka dayalı bir iç düşman imajı çizilmemektedir. Bu şekilde iç düşman çizilmemesinin en önemli sebebi İslam Devrimi'nin başarılı bir bi-

çimde ülkede kurumsallaşmasının yarattığı özgüvendir. İran milleti büyük bir ailenin üyeleri şeklinde kurgulanmıştır. Ulusal birlik duygusunun oluşturulmasında aile ve akrabalığa ilişkin verili duygusal bağlar kullanılmaktadır.

Kitaplarda geleceğin yurttaşına sunulan dil, din, tarih ortaklığı ve ortak düşmana karşı savunulması gereken kurumsallaşmış şekli ile dinî bir ulus devlet olan İran İslam Cumhuriyeti'dir. Din ortaklığının ulusal olan üzerindeki belirleyici etkisi nedeniyle İran İslam Cumhuriyeti yurttaşlık ideali içinde dinî ve millî öğeleri bir arada barındırmaktadır.

Okul, aile, cami üçgeninde yurttaşlık bilinci

İran tarihi ve coğrafyasının anlatıldığı bölümlerin yanı sıra ders kitaplarında İranlı çocuklar İslam Cumhuriyeti'nin yönetim şekli, siyasi örgütlenmesi, anayasası ile tanışmakta İslam Cumhuriyeti yurttaşı olmanın gereklerini haklar ve ödevler çerçevesinde öğrenmektedirler.[15]

İranlı yurttaşın ve Müslüman bireyin sosyalleşme sürecine etki eden üç önemli kurum, aile, okul ve camidir.

Kitaplarda ailenin anlatıldığı bölümlerde en önemli figür babadır. Allah'ın her şeyin yaratıcısı ve çocuklar için anne ve babanın da yaratıcısı olduğu vurgusundan yola çıkılarak okuma parçaları ve şiirlerde babayı sevmek, babaya itaat ve babaya hoş görünmek üzerinde durulmaktadır. Peygamber, On iki İmam ve Humeyni çocuklarla ilişkileri üzerinden anlatılmaktadır. Bütün kitaplar Humeyni'nin resmiyle başlamakta ve bu resimlerin altında Humeyni'nin çocuklarla yaşadığı bir deneyim anlatılarak Humeyni sevecen ve şefkatli İmam olarak yansıtılmaktadır.[16]

Kitaplarda Humeyni'nin çocuklara baba imajı ile tanıtılması ve onun bütün ulusun çocuklarının babası olarak anlatılması ailede babanın rolünün işlendiği bölümlerle desteklenmektedir. Böylelikle hem seven ve koruyan hem de itaat edilen baba imajı üzerinden otoriterlik içselleştirilmektedir.

Ailenin toplumun temeli olduğu düşüncesinden hareketle sorumlu Müslüman bireyin yetiştirilmesi açısından ailenin İslamileştirilmesi özel bir önem taşımaktadır. Kitaplardaki ideal Müslüman aile örnekleri İslam'ın örnek insanları

15 Yurttaşlığa ilişkin ayrıntılı teorik bilgi için bkz. (Janowitz, 1980), (Turner, 1994:.1-18), (Boineau, 1998), (Hogan, 1997: 27-53), (Üstel, 1999).

16 Kitapların başlangıç sayfalarında Humeyni'ye ilişkin anlatılan birkaç anekdot şöyledir: "İmam çocukları çok severdi ve bazen onlarla oyun oynardı. Imamın yakınlarından birinin dediğine göre: Bazı zamanlar küçük Fatma ve Ali İmam'ın yanına gidiyorlardı. Fatma anne, Ali baba ve İmam'ın kendisi de onların çocuğu oluyordu. Sonra birlikte oyun oynuyorlardı" [İlim ve Tecrebe Evvel-i Debistan (Ilkokul Birinci Sınıf Bilim ve Deney), (1382/2003): Başlangıç].

"İmam'ın çocuklarından biri dedi ki: 'Biz evde ne kadar gürültülü oyunlar oynarsak oynayalım İmam bize hiç müdahale etmezdi ama komşuların gürültümüzden rahatsız olduğunu anladığında bize şiddetle itiraz eder ve sinirlenirdi. Biz de onu sinirlendirmeyecek ve mutlu edecek şeyler yapmaya çalışırdık' [Riyazi Çeharom-i Debistan (Ilkokul Dördüncü Sınıf Matematik), (1382/2003): Başlangıç].

olarak gösterilen Peygamber ve İmamların ailelerinin yaşamları, birbirleriyle ilişkileri anlatılarak işlenmektedir.

Peygamber sadece kendi kızına karşı değil başka çocuklara karşı da çok sevgi doludur ve onlara da babalık etmektedir. Aşağıdaki okuma parçasını okuyan çocuğun düşüncesi "Allah'ın peygamberi hepimizin babasıdır. O bütün çocukları sever. Beni de sever" [Hediye-yi Aseman Dovvum-i Debistan (İlkokul İkinci Sınıf Gökyüzünün Hediyeleri (Din Bilgisi)), (1382/2003): 31] şeklindedir.

> Baba Yerine:
>
> Çocuklar neşeyle bir o tarafa bir bu tarafa koşuyorlar. Sokağın köşesinde yalnız ve üzgün bir çocuk bekliyor ve onların oyununu seyrediyor. Allah'ın peygamberi çocuğu görüyor. Onun yanına gidiyor, selam veriyor ve soruyor. "Oğlum neden burada duruyorsun?, Neden çocuklarla oyun oynamıyorsun?" Ufaklık cevap veriyor: "Ben yalnızım, kimsem yok, evim yok. Çocuklar da benimle oyun oynamıyor. Peygamber üzülüyor ve çocuğun sözlerini şefkatle dinliyor. Sonra onu kucağına alıyor ve diyor ki: "Oğlum üzülme. Bugünden itibaren ben babanın yerine geçiyorum. Hanımım annen ve kızım Fatima kız kardeşindir. Çocuk sakinleşiyor. Artık ağlamıyor. Mutlu oluyor ve gülümsüyor. O ikisi el ele çocukların tarafına ve sonra peygamberin evine gidiyorlar [Hediye-yi Aseman Dovvum-i Debistan (İlkokul İkinci Sınıf Gökyüzünün Hediyeleri (Din Bilgisi)), (1382/2003): 30].

Babanın ailenin reisi olduğu ideal Müslüman aile işbölümü ve yardımlaşma üzerine kurulmuştur. Bu işbölümünde erkek ailenin geçimi ile sorumlu iken kadının görevleri ev içinde tanımlanmaktadır.

> Ailede herkesin bir görevi vardır. Genellikle baba evin dışında çalışır. Onun eşinin ve çocuklarının giyeceğini, yiyeceğini ve hayatın diğer ihtiyaçlarını giderme görevi vardır. Anne bir ailede hangi işleri yapar? Anne ve baba bizim için başka hangi işleri yaparlar? Bazı ailelerde anne evin dışında da çalışır. Köylerde kadınlar tarlada, süt sağmada ve halı dokumacılıkta kocalarına yardım ederler. Şehirlerde de bazı kadınlar okullarda, hastanelerde, fabrikalarda veya ofislerde çalışırlar. Ailede çocuklar ders çalışırlar, ev işlerinde anne ve babalarına yardım ederler, dini görevlerini yerine getirmeyi ve iyi davranışlarda bulunmayı öğrenirler. Ailede iyi eğitilmiş, sevilmiş ve ahlaklı yetiştirilmiş bir çocuk gelecekte yararlı ve sorumluluk sahibi bir kişi olur. Ailemizin bizim eğitimimizde önemli bir yeri vardır. Bu nedenle İslam dini aileye çok önem verir [Tealimat-i İctimai Çeharom-i Debistan (İlkokul Dördüncü Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 111].

İslam dininin emrettiği şekilde işbölümü ve yardımlaşmaya dayanan ideal bir Müslüman ailenin bir günlük programı şöyle çizilmiştir. Bu ideal aile İran İslam Cumhuriyeti'nin tahayyülündeki ideal İslam toplumunun çekirdek halidir.

> Bir Dindar Ailenin Günlük Programı
>
> Murteza, iyi ve düzenli bir beşinci sınıf öğrencisidir. Murteza'nın ailesi dindar ve Müslüman fertlerdir. Herkes bu ailenin ahlak ve davranışından söz eder. Bu evde iş-

bölümü yapılmıştır. Herkes görevini bilir ve onu iyi bir şekilde yerine getirir ve kendi işine ek olarak diğerlerine de yardım eder. Büyük çocuklar küçük çocuklara göz kulak olur ve okulda ve evde onlara şefkatli bir şekilde kılavuzluk ederler. Onların davranışı öyledir ki daha küçükler onları örnek alır. Küçükler de büyüklere saygı duyar, onların öğütlerini kabul ederler. Bizim sevgili Peygamberimiz demiştir ki: "Allah başkasının omzuna ağır yük yükleyeni sevmez ve onu rahmetinden uzak tutar."

Onların günlük programı şu şekilde başlamaktadır:

Murteza'nın annesi ve babası sabah erken güneşin doğuşundan önce uykudan kalkarlar ve çocuklarını sakin ve sevgiyle uyandırırlar. Hepsi her şeyden önce namaz için hazırlanırlar. Önce ağızlarını ve burunlarını yıkarlar. Sonra abdest alırlar ve sonra temiz ve sakin bir yerde namaz kılmakla meşgul olurlar. Namaz kılma sırasında sadece Allah'a yönelirler. Sonra günlük işlere daha fazla hazır olabilmek için basit sportif hareketler yaparlar. Kahvaltının hazırlanmasında hepsi işbirliği içindedir ve herkes bir iş yapar. Ondan sonra hepsi sevgiyle ve güler yüzle sofranın etrafına toplanırlar. Sofra araçları çok temizdir. Onlar İslam adabına uygun yemek yerler. Yemek yerken acele etmezler ve sonunda ellerini ve ağızlarını yıkarlar ve sonra işe ve okula doğru gitmek için hazırlanırlar. Murteza ve kız kardeşi Nergis kahvaltıdan sonra Allah'ı anarak okula giderler. Tanıdıklarına ve dostlarına selam verirler. Her zaman yolun sağından yürürler. Caddeden geçerken gidiş geliş kurallarına dikkat ederler. Onların ders çalışmaya ilgisi vardır ve ders sırasında öğretmenin sözlerini iyice dinlerler. Sınıf arkadaşlarına yardım ederler. Müdürlerini ve öğretmenlerini severler. Bu ailenin babası zanaatkardır. O işini iyi yapmaya ve halka karşı merhametli ve iyi huylu davranmaya çalışır. Anne evin işleri ve çocukların terbiyesiyle meşguldür ve bunları iyi bir şekilde yerine getirir. Evin içi çok temiz ve düzenlidir. Küçük çocuklar annelerinin şefkatinden ve doğru terbiyesinden mutludurlar. Bütün çocuklar sevgi dolu annelerinin kıymetini bilmektedirler. Çünkü evin çok işi vardır. Ailenin diğer üyeleri eve döndüklerinde ellerinden geldiğince anneye yardım ederler. Örneğin Nergis annesinin yıkadığı kurumuş çamaşırları toplar. Murteza ekmek almak için fırına gider. İkindi vakti çocuklar okuldan döndüklerinde biraz dinlendikten sonra ödevlerini ve alıştırmalarını yaparlar. Namaz kıldıktan sonra sıcak ve dostane bir ortamda akşam yemeği yerler. Sonra konuşmaya veya faydalı bir uğraşa başlarlar veya güzel ve öğretici kitapları tartışırlar. Onlar uykudan önce mutlaka ağızlarını misvakla temizlerler. Onlar sabah erken kalkmak ve zinde olmak için erkenden uyumaya çalışırlar. Bu Müslüman ailenin bu şekildeki yaşamı, lezzet verici, sakin ve neşelidir. Hem iş yaparlar hem ders çalışırlar. Hem Allah'a ibadet ederler, hem yemek yer ve dinlenirler [Tealimat-i Dini Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Din Bilgisi), (1382/2003): 45-47].

Yukarıda özellikleri sıralanan ideal Müslüman ailenin anlatımından da anlaşıldığı gibi kadınlar anne ve eş olarak erkeğin yardımcısıdır. İran İslam Cumhuriyeti'nde erkekle birlikte din muhafızlığından ve gelecekte dini koruyacak olan erkek yurttaşların yetiştirilmesinden sorumludur.

Kuran'ın muhafızlığı ve İslam dininin savunulması kadına ve erkeğe yaraşır. Hepimiz düşman saldırısı sırasında fedakarlığa hazır olmalıyız ve dinimizi, canımızı, ma-

lımızı, ülkemizi ve diğer varlıklarımızı müdafaa etmeliyiz. Kadınların ve kızların da kurşun atmayı, muhafızlığın tekniklerini ve düzenini öğrenmeleri iyi olur. Yaralılara ilk yardım uygulamayı ve hemşireliği öğrensinler ve her zaman büyük İslam ülkesinin uyanık muhafızları olsunlar.

Ülkemizin özgür kızları ve kadınları erkekler gibi yeniden yapılanma savaşında, okuma yazma seferberliğinde ve inkılabın diğer temellerinde birlikte hareket ediyor ve İslam ülkesinin özgürlüğü ve bayındırlığı için çalışıyorlar. Aynı özgür Müslüman kadınlardı ki rehberlerinin buyruğuyla istekle toplandılar, erkeklere yoldaşlık ederek ülkeyi ihanet edenlerin pençesinden kurtardılar ve şimdi de bütün ülkenin özgürlüğü ve bayındırlığı için çalışacaklar. İslam okulunda böyle özgür kadınlar eğitilirler. İslam kadınlardan örtünmelerini, sade giysiler giymelerini, namahrem ve yabancı erkekler için süslenmemelerini, bedenlerini ve saçlarını namahremden sakınmalarını istemiştir. İslam Devrimi'nin yüce rehberi İmam Humeyni demiştir ki: "Kadının toplumda büyük bir rolü vardır. Kadın akıllı erkeklerin ve kadınların eğiticisidir" [Tealimat-i Dini Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Din Bilgisi), (1382/2003): 35].

Geleceğin kadın yurttaşları ilkokul öğrencisi kız çocuklarının önüne koyulan ideal kadın örnekleri ise kitaplarda İslam'ın örnek kadınları olarak yer alan Peygamber eşi ve kızıdır [Tealimat-i Dini Çeharom-i Debistan (İlkokul Dördüncü Sınıf Din Bilgisi), (1382/2003): 32].

Anne ve babanın yaratıcısı Allah, sevgi dolu peygamber, şefkatli İmam Humeyni ve ailede mum gibi ışık saçan, sinirli olduğunda bile sevilen ve memnun edilmesi gereken, ailenin reisi baba imajının yer aldığı yukarıdaki gibi ideal bir Müslüman ailede yetişen çocuğun sosyalleşme süreci öğretmen otoritesinin yüceltildiği[17] okulda devam etmektedir.

İran'ın gelecekteki yurttaşlarının ülkenin siyasi kültürünü edinerek siyasal toplumsallaşma sürecinden geçtiği en önemli kurum okuldur. Okul bu haliyle ülke yönetiminin minyatür halidir ve amacına ulaşmak için aile ile işbirliği içinde olmaya çalışmaktadır. Özellikle din bilgisi ve Kuran öğretimi kitaplarında çocukların din eğitiminin başarılı bir şekilde yapılabilmesi için velilerin yardımı istenmektedir.

17 Bütün kitapların sonunda öğretmenin varlığına şükredilmekte ve öğrencileri eğittiği için kendisine teşekkür edilmektedir: "Ey saygıdeğer öğretmen ve özgür insan. Sana şükrediyorum. Ey dinin öğreticisi ve bileni ve ey hayat yolunu aydınlatan meşale sana şükrediyoruz, saygı duyuyoruz. Sana bize merhametli ve sevgi dolu olmanın yolunu gösterdiğin için ve bizi Allah'ın gücünün işaretleriyle tanıştırdığın için şükrediyoruz. Sana bizi peygamberlerin, İmamların ve büyük insanların hayatlarıyla tanıştırdığın ve onların davranışlarını hayatımızda örnek almamızı sağladığın için şükrediyoruz. Sana bize güzel Farsça dilini sabırla daha çok ve daha iyi öğrettiğin ve dünyanın ilerleyen bilimiyle bizi tanıştırdığın için şükrediyoruz. Bu geçtiğimiz yılda senin güzel sözlerinden iman etmeyi ve günahtan sakınmayı öğrendik. Senin iyi davranışlarından fedakarlığı ve başkalarını düşünmeyi öğrendik. Eğer senin faydalı sözlerin olmasaydı, nasıl Hakk'ın kelamıyla tanışırdık ve nasıl doğru yolu öğrenirdik? Eğer senin kılavuzluğun olmasaydı nasıl kardeşliği, beraberliği, yardımlaşmayı öğrenirdik? Şimdi eğitim yılının sona ermesiyle sana en iyi övgülerimizi sunuyoruz ve sana söz veriyoruz ki bize öğrettiklerini asla unutmayacağız ve Allah yolunda ve halkın hizmetinde kullanacağız" [Farsi Sevvom-i Debistan (İlkokul Üçüncü sınıf Farsça), (1382/2003): 140].

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla,

Değerli anne ve baba,

Siz değerli aileye selam ederek başarı ve sağlıklı olmanızı arzularız, değerli çocuğumuzun öğreniminin ikinci yılını başarıyla geride bırakarak şu an üçüncü sınıfta, diğer derslerin yanında Kuran öğreniminin üçüncü yılına başlamış olmasından ötürü Allah'a şükür ediyoruz.

Çocuk, Allah'ın eğitim sorumluluğunu anne ve babanın üzerine yüklediği ilahi bir hediye ve emanettir. Siz değerli veliler, kendi bu hak ve sorumluluğunuzun bir kısmını okul yönetiminin iradesine bıraktınız. Hepimiz çocukların eğitim ve öğretimi gibi önemli bir işi kabul ederek, bu emanet yükünü sağlıklı bir şekilde hedeflediğimiz amaca ulaştırmalıyız. Böylece bu cennet goncalarından Allah'ın iyilik ve rahmetiyle tap taze bahçeler meydana getirelim.

Kuran, Allah'ın sözü ve mesajı, hak ve batılın ölçüsü, yaşam düsturu ve bütün dünyalılar için Hak'ın rahmetidir. Bütün öğrencilerin Kuran öğrenimine ilgi duymaları ve gelecekte Kuran'ı akıcı, güzel ve kurallarına uygun şekilde okuyabilmeleri, yavaş yavaş Allah'ın sözünün anlamını idrak edebilmeleri ve daima Allah'ın hidayetine sığınabilmeleri için eğitim ve öğretim idaresi düzenli bir program meydana getirmiştir . ...

Siz değerli velilerden beklentimiz,

1-Aziz çocuklarımız gerekli ve yerinde teşvik ve kılavuzlukla Kuran eğitiminin basitliğini hissetmeli ve bu yolda başarı elde etmek için Kuran öğrenimine olabildiğince çok ilgi duymalıdırlar. Onlar bizlerden Kuran'a saygıyı ve onu öğrenme yolunda çabalamayı öğrenmelidirler ve bizim ahlak ve davranışlarımızı gözleyerek hepimizin Allah'ın istediği şekilde olmayı arzuladığımızı anlamaları gerekir. Onlar Kuran'a ilgi duymayı, Allah'ı sevmeyi, halka karşı merhametli olmayı ve İslami ahlak ve davranışı ameli olarak büyüklerden öğrenmelidirler.

2-Çocuklarınızdan Kuran'dan okulda öğrendiklerini sizler için tekrarlamalarını isteyiniz; kısa sureleri, kasetin sesine uygun olarak size kitap üzerinden okumalarını ve göstermelerini isteyiniz. Eğer ilgi duyuyorsa Kuran'ı daha iyi öğrenme ve daha güzel okumada başarı elde etmesi için sınıflardaki eğitim kasetlerine benzer bir kaseti ona temin ediniz.

3-Ondan her dersin Kuran ayet ve cümlelerini kitap üzerinden size göstermelerini, bölüm bölüm ve tane tane sizin için okumalarını isteyiniz. ...

4-Eğer çocuğunuz kitaptaki sureleri ezberlemeye yönelik ilgisini gösterirse bunu yapması için onu teşvik ediniz. Bu olay onun okuldaki Kuran yarışmalarına katılması için gerekli ortamı da sağlayacaktır. ...

Çocuğunuzun gelecekte büyük bir insan, imanlı, Allah'ın halis kulu, halkın hizmetçisi ve hepimiz için geride bıraktığımız hayırlardan olmasını ümit ederiz [Amuzeş-i Kuran Sevvom-i Debistan (İlkokul Üçüncü Sınıf Kuran Öğretimi), (1382/2003): a,b,c].

Ailenin işbirliğinin diğer kitaplarda değil de din bilgisi ve Kuran öğretimi kitaplarında talep edilmesiyle çocuğun dinî eğitiminin başarısının yanı sıra çocuk üzerinden ailenin de eğitilmesi ve İslamileştirilmesi amaçlanmaktadır.

Çocuklar okulda sadece Kuran okumayı değil, din bilgisi kitapları aracılığıyla dinî vecibelerin nasıl yerine getirileceğini de öğrenmekte ve okulda düzenle-

nen Kuran yarışmaları ile dinin gereklerini yerine getiren bir Müslüman birey olmaya özendirilmektedir. Bu dinî vecibeler arasında en önemlisi namazdır.

Namaz kılmaya özendirilen çocuk için evde de bir namaz kutlaması yapılmaktadır.

> Büyükannem benim için beyaz bir namaz çarşafı dikmiş. Büyükbabam da bana ve Mehdi'ye güzel namazlıklar verdi. Annem lezzetli yemekler pişirdi ve babam tatlılar aldı. Bu akşam bizim evde küçük bir kutlama var. Ben ve erkek kardeşim namaz kılmayı öğreneceğiz. Bu kutlama benim ve kardeşim için [Amuzeş-i Kuran Sevvom-i Debistan (İlkokul Üçüncü Sınıf Kuran Öğretimi), (1382/2003): 62].

Kitaplardaki anlatımlarda Müslüman bireyin dini ve ulusal değerleri edindiği mekân olan okul, yurttaşlar topluluğunun küçük bir örneği olarak yer almaktadır. Ülkenin siyasi rejimine ilişkin verilen bilgiler okul örneği üzerinden açıklanmaktadır.

Örneğin anayasanın gerekliliğinin anlatılması için okulda uyulması gereken kurallardan bahsedilmektedir. Neden bir din rehberine ihtiyaç olduğunun açıklanması için okul gezisi sırasında neden bir rehbere ihtiyaç duyulduğu sorusunun cevabına başvurulmaktadır:

> Okul sorumlularının sizin için kısa bir yolculuk düzenlediğini farzedin. Bu yolculuk için pek çok iş yapmak gerekir. Örneğin siz hangi araçları yanınızda götürmeniz gerektiğini bilmelisiniz. Hangi güzergâhtan gideceksiniz, hangi ulaşım araçlarını kullanacaksınız, gruptaki herkes ne iş yapacak ve... .
>
> Öyleyse bu yolculuk için bir rehbere ihtiyacınız var. Eğer gruptaki herkes kendi görüşüne uyulmasını isterse ne kazalar olur? Yolculuk programı hazırlandığında bütün öğrencilerin kabul ettiği bir kişi seçilir ve grubun programını uygulamak için hepsine rehberlik eder. Sizce bu kişinin özellikleri neler olmalıdır? Sınıfta bu konu üzerine tartışınız [Tealimat-i İctimai Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 139].

Bir sınıf temsilcisinin seçilmesi sırasında temsilciye ilişkin özellikler din rehberinin özellikleri ile neredeyse aynıdır.

> İbn-i Sina İlkokulunda her sınıftan öğrenciler sınıfın bazı gerekli işlerinin yapılması için bir aylığına temsilciler seçiyorlardı. Bu temsilciler aynı zamanda okulun düzeninin korunmasından da sorumluydu. Ayın birinci günüydü. O gün, üçüncü sınıfta yoğun bir faaliyet vardı. Öğrencilerin yeni temsilciler seçmesine karar verilmişti. Öğretmen sınıfa girdi. Öğrenciler yerlerini alınca dedi ki: "Bu gün yine arkadaşlarınızdan iki kişiyi seçmeniz gerekiyor. Gelin bir kere daha iyi bir temsilcinin özelliklerinin neler olması gerektiğine bakalım. Öğretmen, öğrencilerin görüşlerini yazması için Fatima'yı tahtaya çağırdı. Meryem dedi ki: "Temsilcinin adil ve dürüst olması gerekir." Zehra: "Temsilcinin çalışkan ve ciddi olması gerekir." Nesrin: "Temsilcinin başladığı işi sonuçlandırabilen ve uygun biri olması gerekir." Tahire: "Temsilci temiz

ve düzenli olmalı ve sınıfın ve okulun temizliğine önem vermeli." Sınıfın arkalarından bir öğrenci dedi ki: "Temsilci diğer çocukların sevdiği biri olmalıdır." Fatima: "Temsilci sabırlı olmalıdır." Öğretmen: "çok güzel, siz sınıf temsilcinizin hangi özelliklere sahip olması gerektiğini biliyorsunuz. Şimdi size göre bu özelliklere uyan iki kişinin ismini küçük bir kağıt parçasına yazın. Sonra oyları okuyacağız ve en çok oy alan iki kişiyi sınıfın temsilcisi olarak kabul edeceğiz" – [Farsi Sevvom-i Debistan (İlkokul Üçüncü sınıf Farsça), (1382/2003): 23].

Aile ve okul işbirliği ile dinî ve siyasal sosyalleşme sürecinden geçen çocuk için bir diğer sosyalleşme alanı camidir.

Yüzyıllardır İran'ın siyasi ve sosyal yaşamında önemli bir yere sahip olan cami ders kitaplarında da yerini korumaktadır. Cami sadece ibadet edilen bir mekân değil, İslam toplumu üyelerinin buluştukları, birbirlerinden haberdar oldukları bir sosyalleşme alanı ve İran İslam Cumhuriyeti rejimini koruyacak olana yurttaşların rejimin esasları konusunda eğitildikleri bir yurttaşlık mekânıdır. Humeyni'ye göre cami siperdir ve siperleri doldurmak gerekir [Tealimat-i Dini Pencom-i Debistan(İlkokul Beşinci Sınıf Din Bilgisi), (1382/2003): 66].

Dördüncü sınıf sosyal bilgiler kitabının camiyi tanıtan bölümü şöyledir:

> Halkın sosyal alanlarından bir diğeri camidir. Bütün köylerde ve şehirlerde cami bulunur. Bu camilerin bazıları hayırsever kişiler tarafından yapılmış ve halkın ihtiyacına sunulmuştur. Halk cemaatle birlikte namaz kılmak için camiye gider. Onlar imamın arkasında, namazdan önce kıbleye doğru düzenli bir sıraya geçerler. İmam mihrabta herkesten önde durur. Acaba camide hangi yere mihrab dendiğini biliyor musunuz? Halk camide Allah'a ibadet eder ve iyi ahlakla tanışır. Buna ek olarak cami, konuşma, dua, yas merasimlerinin ve mezhebin bayram kutlamalarının yapıldığı yerdir. Halk camide birbirini tanır, birbirinden haberdar olur ve mahallesinin sorunlarını tartışır. Cami, içinde Allah'a ibadet, yardımlaşma, düzen ve eğitimin olduğu İslam toplumunun küçük bir numunesidir [Tealimat-i İctimai Çeharom-i Debistan (İlkokul Dördüncü Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 117-118].

> Cami öğrenme yeridir. İmam, camide halka dini görevleri öğretir. Halk camide Kuran öğrenir. Camide okur yazar olmayanlara okuma yazma öğretmek için büyük bir salon teşkil edilir. Çocuklar ve gençler caminin besiç bölümünde yer alırlar ve İran İslam ülkesini korumaya hazırlanmak için askeri eğitim görürler. Bazı camilerde kütüphane vardır. Halk bu kütüphanelerde okur veya oradan kitap ödünç alır [Tealimat-i İctimai Çeharom-i Debistan (İlkokul Dördüncü Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 119].

Küçük bir erkek çocuğun ağzından anlatılan hikâyede babasıyla camiye giden çocuk arkadaşının hastalığından camide haberdar olmaktadır [Farsi Bekhanim Evvel-i Debistan (İlkokul Birinci Sınıf Farsça Okuma), (1382/2003): 98]. Babanın oğlunu camiye götürüşü parka, sinemaya götürür gibi gündelik bir sosyal aktivite sıradanlığında anlatılmaktadır.

Ders kitaplarında aile, okul ve cami anlatımlarının yanı sıra yurttaşlık bilincinin oluşturulmaya çalışıldığı bölümler İran İslam Cumhuriyeti'nin siyasi rejimin esaslarının öğretildiği bölümlerdir.

Yerin ve göğün hakimi Allah

İran İslam Cumhuriyeti'nin ilan edilişine kadarki devrim süreci kitaplarda halkın İslam Cumhuriyeti'nin kurulması için mücadele ettiği, bağımsızlık ve özgürlük istediği bir süreç olarak anlatılmaktadır. Bu sürecin sonunda halkın oylarıyla kurulan İslam Cumhuriyeti İslami esaslara uygun olarak yönetilmektedir. İslam kanunlarının takip edilmesinin sonucu olarak İslam Cumhuriyeti'nde egemenlik kayıtsız şartsız Allah'a aittir.

Beşinci sınıf sosyal bilgiler kitabında İslam Cumhuriyeti dinî ve kutsal olana referans yoluyla tanımlanmaktadır.

> İslam Devrimi'nin zaferinden sonra, 1358 yılının Ferverdin ayının 11.(31 Mart 1979) gününde halk oy vermek için sandıklara gitti ve onların %98'i İslam Cumhuriyeti Hükümeti'ne evet oyu verdiler. Sonunda İran Hükümeti 1358 yılının Ferverdin ayının 12. (1 Nisan 1979) gününde İslam Cumhuriyeti'ne dönüştü. İslam Cumhuriyeti Allah'a iman basamağıdır. Allah, bütün varlıkların yaratıcısıdır ve insanların sadece ona itaat etmeleri gerekir. Allah'ın kanunları ve buyrukları insanlara peygamberler aracılığıyla ulaşır. Peygamber toplumun rehberidir ve ona itaat etmek Allah'a itaat etmektir. Peygamberden sonra İslam toplumunun rehberliği dini önderlerin sorumluluğundadır. Bizim zamanımızda İslam toplumunun rehberi bu vazifeyi yerine getirme sorumluluğuna sahiptir. İslam kanunlarına göre yönetilen ve rehberi İslam'ı çok iyi bilen biri olan hükümete İslam Cumhuriyeti Hükümeti denir [Tealimat-i Ictimai Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 134-135].

Egemenliğin kayıtsız şartsız Allah'a ait olduğu düşüncesi din bilgisi ve Kuran öğretimi kitaplarında Allah temasının geniş bir biçimde işlenmesi ile desteklenmektedir.

Kitaplardaki şiirler, okuma parçaları ve sureler aracılığıyla çocuklarda Allah'ın varlığına ve birliğine ilişkin inanç oluşturulması amaçlanmaktadır. Bütün masallar "bir varmış bir yokmuş, Allah'tan başka kimse yokmuş" diye başlamakta ve Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu vurgulanmaktadır. Her şeyin yaratıcısı olan Allah insanın neye ihtiyacı olduğunu en iyi bilendir ve onun için ihtiyaç duyduğu her şeyi yaratmıştır.

Her şeyi bilen ve gören Allah olduğuna göre insan ancak Allah'ın kanunlarının hakim olduğu bir yönetim altında yaşadığı zaman adil ve doğru bir hayat sürebilecektir. Allah'a iman basamağı olan İran İslam Cumhuriyeti'nde Allah kayıtsız şartsız egemendir. Egemenliğin kayıtsız şartsız Allah'a ait olması siyasi rejim ve yurttaş hak ve ödevleri açısından bir takım sonuçlar doğurmaktadır.

Halkın egemen olmadığı bu sistemde halka yol gösterecek bir din rehberine ihtiyaç vardır. Halk egemenliğin sahibi değil, kendisine çizilen sınırlar içinde bu egemenliğin sadece kullanıcısıdır.

İran İslam Cumhuriyeti siyasi rejiminin temel esaslarının anlatıldığı beşinci sınıf sosyal bilgiler kitabında halkın ülke yönetimine katılmaya hakkı olduğu belirtilmektedir; ancak bunun bir takım sınırları vardır.

> İslam Cumhuriyeti'nde halkın ülke yönetiminde payı vardır ve oylarıyla sorumluları seçebilir ve düşüncesini onlara söyleyebilir. Aynı şekilde eğer ülkenin bir sorumlusu görevini doğru yapmıyorsa halk onu eleştirmek hakkına sahiptir. İslam Cumhuriyeti'nde özgürlük vardır ama bu özgürlük herkesin her istediğini yapacağı anlamına gelmez. Her toplumun kuralları olması gerekir. Bizim toplumumuzun kanunu İslam'dır ve bizim halkımız İslam kanunlarını takip etmeyi kendine uygun görmektedir [Tealimat-i İctimai Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 134].

İran İslam Cumhuriyeti'nin kanunu İslam olduğu için yöneticilerin seçilmesi ve kararların tartışılması Allah'ın buyruklarının izin verdiği ölçülerde yapılabilmektedir. Bu görevi yerine getiren İran İslam Cumhuriyeti meclisinin varlığı Allah'ın buyruğunun bir sonucudur. Kitaptaki anlatıma göre Allah Kuran'da "işlerinizde başkalarına danışın" [Tealimat-i İctimai Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 150] diye buyurmuştur.

> İslam toplumunda halk birbiriyle birliktir ve birbirine güvenir. Onlar karar alırken birbirlerine danışırlar ve birbirlerinin fikirlerinin gücünden faydalanırlar. ...Bütün fertler düşüncelerini söyleyebilirler; bu şekilde o toplumun sorunlarının giderilmesi ve karar alınması için herkesin fikir gücünden faydalanılır ve böylece o toplum iyi idare edilir. Elbette bütün meseleler hakkında danışma yoluyla karar alınmaz. Eğer Allah'ın hükmünün Kuran'da beyan edildiği veya peygamber, imamlar veya İslam toplumunun rehberi tarafından bize emir ulaştırıldığı bir konuysa hepimiz o emre itaat ederiz [Tealimat-i İctimai Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 151].

İran İslam Cumhuriyeti'nde İslam kanunlarının uygulanması için bir rehbere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu rehberin emirlerinin tartışılmaz oluşu onun rehberliğinin gerçek egemen olan Allah'ın buyruklarına uygunluğundan kaynaklanmaktadır. İran İslam Cumhuriyeti'nin ilk rehberi Humeyni'dir.

Ulusun önderi, dinin rehberi: Yarı mehdi İmam Humeyni

Humeyni geleneksel Şii inancındaki "Kayıp İmam bekleyişi"ni Velayet-i Fakih düşüncesiyle dünyevileştirmiştir. İmam'ın yokluğunda toplumun rehbersiz yaşayamayacağı ve On ikinci İmam'ın gelişini hızlandıracak düzenlemeleri yapa-

cak bir rehbere ihtiyaç olduğu düşüncesinden yola çıkılarak İmam'ın yokluğunda İmam'ın yetkileri bir fakihe devredilmiştir.

Şii inancında peygamber ve onun soyundan olan 12 İmam masum, yani günahsız olmaları nedeniyle kişiliklerinde bir üstünlük ve kutsallık barındırmaktadırlar. İmam'ın yokluğunda halkın rehberi olacak olan fakih, İmam'ın sahip olduğu bu üstünlüğe sahip olmamakla birlikte hükümet etme işlevi açısından İmam'la eşit konumdadır. Velayet-i Fakih ilkesinin geçerli olduğu İslam Devleti Humeyni'ye göre bir diktatörlük olamaz. Çünkü toplumu yöneten kendi istekleri doğrultusunda hareket eden bir yönetici değil, Allah'ın kanunlarına göre hareket eden bir rehberdir (Zubaida, 1989: 16-17).

Beşinci sınıf sosyal bilgiler kitabında İslam toplumunun ihtiyaç duyduğu rehberin özellikleri şöyle belirtilmektedir:

> İslam toplumunun rehberi örnek bir dini bütün Müslüman olmalıdır. O alim ve adil olmalıdır. Bütün işlerde İslam'ın buyruklarını izlemelidir ve topluma en iyi şekilde rehberlik edebilmek için toplumun durumundan çok iyi haberdar olmalıdır. İran İslam Devrimi'nin ilk rehberi devrime öncülük eden ve onu zafere ulaştıran Hz. İmam Humeyni'dir. Bizim İslam Devrimi'miz Allah'a iman, İmam Humeyni ve halkın birliği sayesinde başarıya ulaşmıştır. İmam Humeyni'nin ölümünden sonra (1368/1989) yılında Hz. Ayetullah Hamaney İran İslam Devrimi rehberliğine seçildi ve bizim İslam ülkemizin rehberliğini ele aldı [Tealimat-i İctimai Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 140].

Humeyni'nin kitaplardaki anlatımı onun hem ulusun önderi hem de dinin rehberi olduğu yönündedir. Bir yandan kitaplar onun resmiyle başlamakta, resmi sosyal bilgiler kitaplarında İran bayrağı ve haritası ile birlikte yer almakta, bir yandan da beklenen Mehdi ile özdeşleştirilerek kendisine kutsal bir kişilik kazandırılmaktadır.

DEVRİM KİTABI
Yeniden açıyorum
Devrim kitabını
Orada görüyorum
Yeniden güneşi
Onun mutlu hikâyeleriyle
Kederlerden kurtuluyorum
İçim Allah sevgisiyle doluyor
Lale bahçelerinin goncaları
Onun sayfaları arasında
Bahar ve gülle dolu
Devrim kitabı
Onun sayfalarından
Bir gülü öpüyorum
Rehberimin yüzündeki bir gülü

Vatanımın üzerindeki bir gülü [Tealimat-i Dini Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Din Bilgisi), (1382/2003): 63].

Birinci sınıf Farsça okuma kitabında devrim anıları anlatılırken çiçekler saçan bir uçak resminin üzerinde "İmam geldi" yazmakta ve ardından Humeyni'nin devrime nasıl önderlik ve rehberlik ettiği anlatılmaktadır.

Behmen ayının 12. günüydü(1 Şubat). Okulların sınıfları ve bahçeleri tören için hazırlanmıştı. Biz bahçede sıraya geçtik ve müdür inkılap günlerini anlattı. O diyordu ki: "Sizler o günlerde henüz dünyaya gelmemiştiniz. Halkımız İmam Humeyni'nin rehberliğinde caddelere çıktı ve yürüyüş yaptı. Onlar 'Allah'u Ekber, Humeyni rehber' diye slogan atıyorlardı. Şah İmam'ı halktan uzaklaştırmıştı. Halk şahı istemiyordu. Çok geçmeden Şah İran'dan gitti. İmam Humeyni vatana döndü" [Farsi Bekhanim Evvel Evvel-i Debistan (İlkokul Birinci Sınıf Farsça Okuma), (1382/2003): 100].

İran'a dönen Humeyni'nin uçaktan inişinin gösterildiği bir başka resimde "hak geldi batıl zail oldu. Kötü dev dışarı çıkınca melek gelir" [Amuzeş-i Kuran Çeharom-i Debistan (İlkokul Dördüncü Sınıf Kuran Öğretimi), (1382/2003): 20] yazısı ile Şah batıl olarak nitelendirilirken Humeyni kutsallaştırılmaktadır. Onun varlığı sayesinde Allah'ın devrimin başarıya ulaşmasında İranlılara yardım ettiği düşünülmektedir.[28]

Üçüncü sınıf sosyal bilgiler kitabında ülkeyi gezen Haşimi ailesinin başkent Tahran'a geldiklerinde ziyaret ettikleri ilk yer ulu önder ve rehber İmam Humeyni'nin ve şehitlerin mezarıdır. Bu ziyaretin anlatımında çocukların ulusun önderine saygı duymayı öğrenmesi amaçlanmakta ve okuma parçasının sonunda sorulan "sizce İmam Humeyni'nin çizgisi nasıl sürdürülür" [Tealimat-i İctimai Sevvom-i Debistan (İlkokul Üçüncü Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 36] sorusu ile geleceğin yurttaşlarının zihninde siyasi rejimin özelliklerinin canlanması sağlanmaktadır.

Perşembe günüydü. Haşimi Bey dedi ki: "Tahran'a gelmişken iyisi mi şimdi gidip Beheşt-i Zehra'yı ve İmam Humeyni'nin sade mezarıyla devrim şehitlerinin mezarlarını ziyaret edelim." Öğleden sonra saat beşte Zehra'nın Cennet'ine vardılar. İmam Humeyni'nin mezarı görkemliydi ve orayı ziyarete pek çok insan gelmişti. Hepsinin gözlerinden yaşlar dökülüyordu. Haşimi Bey dedi ki: "Yazık ki İmam artık aramızda değil ama mutluyuz ki İran halkı Ayetullah Hamaney'in rehberliğinde İmam Humeyni'nin yolunda devam ediyor." Cevad Bey konuştu: "Ben İmam Humeyni'nin mezarını her ziyarete gelişimde 1358 yılının Behmen ayının 12. gününü (1 Şubat 1979)hatırlarım. O gün İmam vatandan 15 yıl uzak kalışından sonra İran'a dönmüş ve önce Beheşt-i Zehra'ya gitmiş ve orada halka konuşma yapmıştı. İmam halktan zafere ulaşıncaya kadar hep birlikte mücadeleye devam etmelerini istedi. İmam o zaman şehitlerin ruh-

18 Kitaptaki resmin üzerinde "Allah'ın yardımı yakındır" yazıyor" [Amuzeş-i Kuran Çeharom-i Debistan (İlkokul Dördüncü Sınıf Kuran Öğretimi), (1382/2003): 75].

ları için dua etti ve Fatiha okudu." Tayyibe Hanım konuştu: "Ben de o günü asla unutmuyorum. Ne kadar büyük bir kalabalık İmamı karşılamaya gelmişti!" İmam Humeyni'nin mezarını ziyaret ettikten sonra hep birlikte şehitlerin mezarlarına gittiler ve Fatiha okudular. Şehitlerin pek çoğunun mezarının üzerinde İran İslam Cumhuriyeti'nin bayrağı çekiliydi. İslam Devrimi için canlarını feda eden pasdar, besic ve asker kardeşlerin çoğunun resmi göze çarpıyordu. Tahire Hanım dedi ki: "Burayı gelin, İmam Humeyni ve şehitlere İslam'ı ve İran İslam Cumhuriyeti'ni koruyacağımıza söz verelim." Şehitlerin mezarının tarafında çok fazla insan görülüyordu. Ali oranın neresi olduğunu sordu. Cevad Bey cevap verdi: "Orası mazlum Şehit Ayetullah Beheşti[19] ve 72 yoldaşının mezarı. Cumhurbaşkanı Şehit Recai[20] ve başbakan Şehit Doktor Bahonar'ın[21] mezarları da orada." Hepsi oraya gittiler ve Fatiha okudular. Bir grup öğrenci de öğretmenleriyle birlikte Beheşt-i Zehra'yı ziyarete gelmişti. ... Serin bir rüzgâr esiyor ve uzaktan Kuran sesi işitiliyordu. Dönüş yolunda Ali ve Meryem İmam'ın gecenin karanlığında ışıldayan mezarını seyrediyorlardı. Onlar kendi kendilerine İmam Humeyni'nin çizgisinin nasıl sürdürüleceğini düşünüyorlardı [Tealimat-i İctimai Sevvom-i Debistan (İlkokul Üçüncü Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 33].

Egemenliğin kayıtsız şartsız Allah'a ait olduğu ve onun kanunlarının uygulayıcısı din rehberinin emirlerine itaat edilen İran İslam Cumhuriyeti'nde İmam Humeyni'nin çizgisini sürdürecek olan yurttaşın sadakatinin hem millete hem de ümmete yönelik olması beklenmektedir.

İslam Cumhuriyeti'nden, İslam ümmetinden

Millete ve ümmete olmak üzere iki türlü aidiyet taşıyan İranlı yurttaşın her iki aidiyet grubuna karşı görevleri vardır.

> Dünyanın çeşitli yerlerinde yaşayan bütün Müslümanlar, çok büyük bir ailenin üyesidirler. Bu çok büyük ailenin ismi İslam ümmetidir. Bu büyük ailenin nüfusu bir milyar kişiden fazladır. Dünyanın bütün Müslümanları ister beyaz derili olsun, ister siyah derili olsun, ister Türk ister Arap olsun hepsi İslam ümmetidir. Bütün Müslümanlar Allah'ın birliğine inanırlar. Onların peygamberi Hz. Muhammed ve kutsal kitapları Kuran'dır ve hepsi tek bir kıbleye dönerek namaz kılarlar. Müslümanların Allah'ı, peygamberi, kutsal kitabı ve kıblesi ortaktır. Eğer bütün dünyanın Müslümanları birlik olsalar, düşmanlar onlara musallat olamaz. Müslüman İran'ın halkı İran milletinin bir parçası olmasına ek olarak İslam ümmetinin de bir parçasıdır ve diğer Müslüman ülkelerle bağlarının güçlü olması gerekir [Tealimat-i İctimai Çeharom-i Debistan (İlkokul Dördüncü Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 131-132].

19 Şehit Ayetullah Beheşti İran İslam Devrimi'nin önde gelen isimlerinden biri ve 1981'de Yargı Erki Başkanı'dır. 28 Haziran 1981'de İslam Cumhuriyeti Parti Merkez binasının bombalanması sonucu aralarında milletvekillerinin de bulunduğu 72 çalışma arkadaşıyla birlikte öldürülmüştür.

20 Şehit Recai 24 Temmuz 1981 yılında İran İslam Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığına getirildi. 30 Ağustos 1981 yılında başbakanlık binasında meydana gelen bombalı bir saldırıda Başbakan Bahonar'la birlikte öldürüldü.

21 1981 yılında İran İslam Cumhuriyeti'nin Başbakanı idi ve 30 Ağustos 1981 yılında meydana gelen saldırıda hayatını kaybetti.

Dinin ulusal olanla ilişkilendirilmesi nedeniyle İran İslam Cumhuriyeti'nde devletin ve yurttaşların görevleri arasında en önemlisi din muhafızlığıdır.

> İran İslam Devrimi'nde halk İslam Cumhuriyeti yönetimini kurmak için çok fedakarlık yaptı. Onlar devrimi ve İslam Cumhuriyeti'ni korumak için hiçbir işten kaçınmıyorlardı. İslam Cumhuriyeti Hükümeti'nin bu fedakar halkın karşısında görevleri vardır. Bu derste hükümetin bu görevlerinden bazılarını tanıyalım.
>
> İslam Muhafızlığı: İslam Cumhuriyeti Hükümeti'nin en önemli görevi İslam dininin ve İslam kanunlarının korunmasıdır. İran halkı İslam dinini korumak için devrim yaptı ve İslam'ın ve Kuran'ın buyruklarının uygulanması için canından vazgeçti.
>
> Bağımsızlığın Korunması: İslam Cumhuriyeti Hükümeti'nin ülkeyi yabancıların tecavüzünden koruma görevi vardır. Hükümetin İslam düşmanlarının ülkemizin idaresine müdahale etmesine izin vermemesi gerekir [Tealimat-i İctimai Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 142].

Hükümetin din muhafızlığı ve bağımsızlığın korunmasının ardından gelen görevleri halkın yaşamının iyileştirilmesi ve eğitim ve öğretim olanaklarının geliştirilmesidir.

İslam Cumhuriyeti yurttaşı her işinde Allah'a karşı sorumludur. Çünkü Allah her yerdedir ve onun yaptığı her şeyden haberdardır. Kendisinden beklenen dini ve vatanı için fedakarlıktan kaçınmamasıdır. İslam Cumhuriyeti yurttaşının sahip olması istenen fedakarlık duygusu kitaplarda ilk Müslümanların din uğrunda ölmeleri örnek gösterilerek işlenmekte, İran İslam Cumhuriyeti'nin rejiminin korunması için geleceğin yurttaşlarından aynı fedakarlık beklenmektedir.

> İslam'ın başlangıcında Müslümanların sayısı azdı. Onların da çoğu yoksullar, işçiler ve ezilenlerdi. Onlar gerçekten Allah'a ve Peygambere iman etmişlerdi. İslam dinine saygı duyuyorlar ve bu sevgili dini korumak için çalışıyorlardı. İslam'ın yayılması için canları pahasına direniyorlardı. Onlar amacı olan, doğru işli, dirençli ve fedakar bir halktı. Mekke'nin putperestleri ve zalimleri bu yeni Müslüman üyelerle dalga geçiyorlardı ve onlara küfür ediyorlardı. Onlara zorla işkence ediyorlardı. Onların bedenlerini demirden parçalarla örtüyor sonra dağda ve çölde sıcak ve yakıcı güneşin altında bırakıyorlardı. Bu zalim putperestler böyle işkenceler yaparak Müslümanların yeniden putperestliğe dönmelerini, İslam'dan vazgeçmelerini ve Muhammed'e küfür etmelerini istiyorlardı. O fedakar Müslümanlar ise zorlu işkencelere tahammül ediyorlardı; ama Allah'a iman etmekten ve Hz. Muhammed'in yolunu izlemekten vazgeçmiyorlardı. Onlar öylesine bir sabır ve direniş gösterdiler ki Mekke'nin inatçı putperestleri yoruldular, güçsüz ve perişan düştüler. Bu Müslümanların iman ve direnişinin gücü öyle yiğitçeydi ki İslam dinini yok olma tehlikesinden korudu. (...)İslam fedakarları Peygamber zamanından şimdiye kadar zulüm ve işkence gördüler ve yine de İslam dinini korudular ve bize ulaştırdılar. Şimdi din yolunda cihat ve fedakarlık nöbeti bize geçmiştir" [Tealimat-i Dini Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Din Bilgisi), (1382/2003): 142].

İslam'ın ilk yıllarından İran İslam Cumhuriyeti yurttaşlarına uzanan bir din muhafızlığı görevi vardır. Kitapta yukarıdaki okuma parçasının hemen ardından Humeyni'nin ilkokul çocuklarıyla yaptığı bir görüşme metnine yer verilmekte ve yukarıda bahsedilen fedakarlık ve İslam dinini koruma nöbetinin İran İslam Cumhuriyeti'nin gelecekteki yurttaşlarına geçtiği vurgulanmaktadır [Tealimat-i Dini Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Din Bilgisi), (1382/2003): 148].

Haşimi ailesinin Tahran'ı ziyaretleri sırasında katıldıkları Cuma namazı,[22] yurttaşların bu din muhafızlığı görevini yerine getireceklerine söz verdikleri haftalık bir halk oylaması şeklinde anlatılmaktadır.

> Cuma günü sabah Cevad Bey dedi ki: "Bugün Cuma namazına gidiyoruz." Haşimi Bey ekledi: "Ben Tahran'ın Cuma namazının çok etkileyici olduğunu duydum." Onlar Cuma namazının kılındığı yere vardılar ve halkı kenarlarda ve içerde sessizce otururken gördüler.
>
> Öğlene doğru İslam Devrimi'nin rehberi Ayetullah Hamaney Cuma namazı hutbesini okumaya başladı. Ayetullah Hameney dedi ki: "Şimdi artık İmam Humeyni aramızda değildir. Bizim İmam'ın fikirlerini ve yolunu daha çok ve daha iyi tanımamız, bilmemiz gerekir ve İmam'ın sözleriyle gelecek yolumuzu aydınlatmamız gerekir. İmam Humeyni İran'da Şah'ın zalim iktidarına son verdi ve İslam Devrimi'ni zafere ulaştırdı. Bizim Allah'a iman ederek ve birbirimizle dayanışarak İran İslam Cumhuriyeti'ni korumamız gerekir. Düşmanlarımız İran'ın ilerlemesini istemiyorlar. Bizim bilgili ve uyanık olmamız ve çok çalışarak, gayret ederek ülkemizi bayındır hale getirmemiz lazım. Öğrenciler de ülkenin gelecek umutlarıdır. Onların gelecekte İran İslam Cumhuriyeti'ne faydalı olabilmek için çok iyi ders çalışmaları gerekmektedir." Namaz sona erince halk evlerine doğru yola düştü. Akşam hepsi evdeydi. Televizyon Cuma namazı merasimini gösterdi [Tealimat-i İctimai Sevvom-i Debistan (İlkokul Üçüncü Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 37].

22 Cuma namazının İran İslam Cumhuriyeti'nde nasıl kılındığına ilişkin bilgi beşinci sınıf din bilgisi kitabında verilmektedir: "Cuma Namazı: Namaz bir Müslümanın en iyi ameli ve imanın işaretidir. Namaz kılmayan kişi imandan nasibini almamıştır. Namazda kıbleye doğru, yani Kabe'ye doğru dururuz ve yaratıcıya yakarırız. Sevgili Peygamber namaz kılmak için camiye gitmemizi ve namazımızı her zaman diğer namaz kılanlarla cemaat halinde kılmamızı istemiş ve tavsiye etmiştir çünkü onun sevabı, değeri, ödülü büyüktür. Cemaat namazı ferdi namazla kıyaslandığında deniz ve su tanesi gibidir. Tam, gerçek namaz camide cemaatle kılınan namazdır. Cemaat namazları içinde Cuma namazının önemli bir yeri vardır. Bu namazın kesinlikle merasim halinde, cemaatle özel bir şekilde kılınması gerekir. İslam toplumunun rehberi tarafından tayin edilen Cuma İmamı namaz sırasında düşmanlara Müslümanların her zaman İslam ülkesini korumaya hazır olduklarını ilan etmek için eline silah alır. Cuma imamı namaz kılmadan önce iki hutbe okur ve İslam ülkesinin genel durumunu açıklar. Sosyal sorunları ve faydalı çözüm yollarını gösterir ve namaz kılanları, güçlü ve doğru olmaya ve işbirliği yapmaya davet eder. Halk düzenli bir şekilde ardarda dizilerek namazda düzen, kardeşlik ve birliği sağlar, birliklerini ve tek parça halinde saf tutuşlarını düşmana gösterir. Namaz hutbeleri başlayıp Cuma İmamı sohbete başladığında bütün namaz kılanların sessiz ve sakin oturmaları gerekir ve namaz durumundaki gibi İmam'ın hutbesini dikkatle dinlemeleri gerekir. İslam Devrim'imizin sevgili rehberi Hz. İmam Humeyni şöyle söylemiştir:

'Cuma namazı her şeyden daha görkemli icra edilmelidir.' Dolayısıyla Cuma günü günlük planımızı Cuma namazında hazır bulunabilecek şekilde düzenlememiz ve Cuma namazını her şeyden görkemli icra etmemiz ne iyi olur" [Tealimat-i Dini Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Din Bilgisi), (1382/2003): 68].

Haşimi ailesinin gezisi sırasında yurttaşların din muhafızlığı görevinin yanı sıra ülkenin millî varlıklarını ve değerlerini korumaları gerektiği anlaşılmaktadır. Haşimi ailesinin anne ve babası yolculuk boyunca çocuklarını İran'ın tarımı, sanayisi hakkında bilgilendirmektedir. Ormanların ve toprağın millî servet olduğunu, bu nedenle de bu servete sahip çıkılması, korunması gerektiğini anlatmaktadırlar. Bir kumaş dokuma fabrikasını gezerken çocuklara "bizim kendi ülkemizin ihtiyaçlarını kendimiz karşılamak için çok çalışmamız gerekir ki başka ülkelere daha az muhtaç olalım" [Tealimat-i İctimai Sevvom-i Debistan (İlkokul Üçüncü Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 31] denmektedir. Böylece Haşimi ailesinin gezisi aracılığıyla geleceğin yurttaşları üzerlerine düşen millî görevler hakkında bilgilendirilmekte ve yönlendirilmektedir.

İran İslam Cumhuriyeti'nde geleceğin yurttaşlarının sahip olması gereken özellikler tahayyül edilen İslam toplumuna yaraşır sorumlu mümin bireyin özellikleridir.

Allah'ın ve toplumun nezdinde örnek birey

İran İslam Cumhuriyeti siyasi rejiminin tahayyülündeki İslam toplumunu yaratmasının bir aracı olan ders kitaplarında ideal İslam toplumunun özellikleri birlik, danışma, yardımlaşma, fedakarlık ve cömertliktir.

Allah'ın birliğine ve tek bir peygambere inanan bütün Müslümanların kitapları ortaktır ve birlik olmaları gerekir. Müslümanlar oruç tutar, namaz kılar, dini bayramları birlikte kutlar ve işlerinde birbirlerine danışır, birbirlerinin fikirlerinden faydalanırlar. İslam toplumu bir yardımlaşma ve işbirliği toplumudur [Tealimat-i İctimai Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 147-155].

> Toplum fertlerinin birbirleriyle ilişkisi bedenin uzuvlarının birbiriyle ilişkisi gibidir. Eğer bedenin uzuvlarından birinin başına bir şey gelirse diğer uzuvlar çaresiz bu durumdan rahatsız olurlar. Toplumda da eğer bir ferdin başına bir şey gelirse diğerleri huzursuz olur ve ona üzüntüsünün geçmesi için yardım ederler. Allah'ı sevenler, halkı da severler ve Allah rızası için başkalarına yardım ederler. Harcamak, dağıtmak ve bağışlamak, toplumda yardımlaşma örnekleridir [Tealimat-i İctimai Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler), (1382/2003): 152].

Bu toplum içinde yaşayan bireylerin toplumun özellikleri ile uyumlu olmaları gerekmektedir.

Ders kitaplarında ideal mümin birey örnekleri peygamber ve İmamlardır. Onların hayatlarına ilişkin okuma parçalarında onların iyi ahlaklarından övgüyle söz edilmekte ve onların sahip oldukları insani değerler yüceltilmektedir.

Peygamber ve İmamların izinden giderek İranlı mümin bireyin her şeyden

önce içinde yaşadığı topluma karşı sorumluluk sahibi olması istenmektedir. Böyle bir birey toplumsal görevlerini asla ihmal etmez ve toplumsal fedakarlıklardan kaçınmaz. Bu bireyin bulunabileceği fedakarlığın boyutu toplumsal sorumlulukların yerine getirilmesinden vatan ve din uğrunda canını feda etmeye kadar uzanabilmektedir.

İranlı mümin birey kendini, evini ve çevresini temiz tutmalıdır. Bir Müslüman olarak temiz olmalıdır çünkü namaz kılmaktadır. Dinî açıdan namaza başlamadan önce yapılması gereken şey beden temizliğidir. Beden temizliği İslam dininin kurallarına uygun bir şekilde abdest alınarak sağlanmalıdır.

Beden temizliğinin yanı sıra İranlı mümin birey namaz kılarken, Kuran okurken ve Allah'a dua ederken kalben de temiz olmalıdır. Yalan söylemez çünkü Allah'ın her zaman her yerde onu gözlediğini ve dini kuralları çiğnediğinde Allah'ın nezdinde suçlu olacağını, öteki dünyada işlediği günahlar için cezalandırılacağını bilir.

İranlı mümin birey hayırseverdir. Sahip olduklarının bir kısmıyla hayır işleri yaparak Müslüman kardeşlerine faydalı olmaktan mutluluk duyar.

İranlı mümin birey çalışkandır. Her zaman daha çok çalışmak ve İslam toplumu için faydalı işler yapmak ister.

İranlı mümin birey azimli ve sabırlıdır. Bu azim ve sabır gösterişinde örnek aldığı insanlar zalimlere karşı büyük bir direniş göstermiş Peygamber ve İmamlardır.

İranlı mümin birey başkalarının malına ve inancına saygılıdır. Haksız kazançtan uzak durur. Kendi kaynaklarını ve toplumun kaynaklarını asla israf etmez. Son derece tutumludur.

İranlı mümin birey her işine Allah'ın adını anarak başlar ve her fırsatta Allah'a dua eder. Bütün toplumsal sorumluluklarını yerine getiren, okulda, işyerinde, camide toplumsal kurallara uyan ve dinî vecibelerini yerine getiren bu birey üçlü bir sadakat zinciri içinde yaşamaktadır. İranlı birey vatanını, dinini ve mezhebini sever ve üçü uğrunda da canını feda etmekten çekinmez.

Ey İran Ey Yiğitlerin Memleketi

Ey İran, ey benim vatanım, seni seviyorum. Nehirlerinin çağıldamasını, lalelerinin güzelliğini, evlatlarının cesaretini, yiğitlerinin feryadını, esirlerinin direncini, hepsini ve hepsini seviyorum. Savaşçılarının heyecanının işareti olan nehirlerinin çağıldamasını seviyorum. Binlerce şehidin kanını hatırlatan lalelerinin güzelliğini seviyorum. Alçak namertlerin karşısında korkusuzca, yiğitçe, mertçe duran evlatlarının cesaretini seviyorum. Allahuekber çığlığı ile istibdat sarayını baş aşağı çeviren yiğitlerinin feryadını seviyorum. En vahşi işkenceler altında korkusuzca direnip, adalet zamanının nöbetini tutan esirlerinin mukavemetini seviyorum. Ey İran, ey vatanım, ey azametin ve heyecanın toprağı, ey feryadın ve şevkin memleketi, ey arabuluculuğun ve mertliğin doğum yeri, ey İslam'ın ve imanın tahtı, her şeyini seviyorum. Allah'ıma ahdederim ki nöbetteyim ve seni bütün hilelerden, entrikalardan, fe-

satlıklardan korurum. Ey yiğitlerin memleketi, ey İran, ey vatanım! [Farsi Pencom-i Debistan (İlkokul Beşinci Sınıf Farsça), (1382/2003): 44].

Ders kitaplarında geçmişe dönük olarak zaman ve mekân bağlantıları kurularak anlatılan İranlı mümin bireyi tanımlayan cümle "İran vatanım, İslam dinim, Şiilik mezhebim"dir.

Sonuç

İran İslam Cumhuriyeti ilkokul ders kitaplarının din ve yurttaşlık ilişkisi açısından incelendiği bu çalışmada zaman ve mekân boyutu, ulusa ilişkin içsel ve dışsal unsurlar ve yurttaşlık bilinci olmak üzere üç ayrı grupta toplanan temalar İran İslam Cumhuriyeti'nin devrim sonrasında inşa etmek istediği yurttaşın, dinî bir ulus devletin ihtiyaç duyduğu yurttaşın özelliklerini taşıdığını göstermektedir.

1979'da gerçekleşen İslam Devrimi'nden sonra İran'ın ulus devlet yapısında bir değişiklik olmamıştır. Modern merkezi devletin gerektirdiği zorunlu eğitim, zorunlu askerlik ve vergi toplanmasıyla ilgili işlevlerin tümü yeni siyasi rejim tarafından da sürdürülmüştür. Devrim öncesi dönemle arasındaki en büyük fark yeni siyasi rejimin meşruiyetini dinî olana dayandırması ve rejimin sürdürülebilirliğini İslami bir milliyetçilik anlayışıyla sağlamaya çalışmasıdır. Rejime sadık yeni yurttaşların yetiştirilmesinde bu anlayış etkili olmuştur. Çünkü nelerin İslami olduğu, nelerin olmadığı İran ulus devleti tarafından belirlenmiş ve nelerin ulusal olana dahil edileceği ve nelerin ulusal olanın dışında bırakılacağının belirlenmesinde dinî alana ait semboller ve mitler kullanılmıştır.

İran İslam Cumhuriyeti'nde sadık yurttaşın ve mümin bireyin şekillendiği üç önemli kurum aile, cami ve okuldur. Toplumsallaşmanın ilk evresi olan aile kitaplarda baba otoritesinin sorgulanamaz olduğu ataerkil ailedir. Bu ailede baba ailenin reisidir, güçlü ve hakimdir. Aileden başlayarak otoriterliğin içselleştirilmesi mevcut siyasi yapının meşrulaştırılmasını sağlamaktadır. Kitaplarda okul, tahayyül edilen yurttaşlar topluluğunun, cami de tahayyül edilen İslam toplumunun küçük bir örneğidir. Okul süreci yurttaşlık bilgilerinin edinildiği bir döneme işaret etmektedir. İran İslam Cumhuriyeti'nin yönetim şekli, ülkenin sınırları ve kaynakları bu dönemde öğrenilmekte birey, bir yurttaş olarak haklarından ve ödevlerinden haberdar olmaktadır. Okulda geçirilen sürede İran ülkesinin İranlıların vatanı ve büyük evi olduğu ve bu evin ne pahasına olursa olsun korunması gerektiği öğrenilmektedir. Bununla ilişkili olarak en yüceltilen değer ise fedakarlıktır. Cami ise İran İslam Cumhuriyeti yurttaşının içinde yaşadığı İslam toplumunun özelliklerinden haberdar olduğu, ulusun yanı sıra ümmete de sadakatin geliştirildiği ve Allah'ın kanunlarının kayıtsız şartsız kabul edildiği yerdir.

İran İslam Cumhuriyeti'ne dinî bir ulus devlet niteliği kazandıran Velayet-i Fakih ilkesine dayanan Rehberlik kurumudur. Velayet-i Fakih ilkesi sayesinde Kayıp İmam olmaksızın bir İslam toplumu tahayyülü mümkün olabilmiştir. Rehberlik kurumu dini, ulus devletin resmi ideolojisini şekillendiren bir unsur olarak öne çıkarmakta ve dinî olarak bütün dünya Şiilerinin inandığı "Kayıp İmam" bekleyişini velayet-i fakih ilkesi yoluyla ulusallaştırmaktadır.

İncelenen ders kitapları pek çok alanda İran'da ulusal olana devrimden sonra dinsel bir içerik kazandırıldığını ve dini sembollerin ortak ulusal hafızanın oluşturulmasında kullanıldığını göstermektedir. Rejimin tahayyül ettiği İranlı yurttaş, Müslüman ve Şii yurttaştır. Yurttaşlığa ilişkin bu sadakat üçgeni kitaplarda Şii inanca ait Kerbela ve Kayıp İmam mitlerinin ayrıntılı bir şekilde işlenmesiyle oluşturulmaktadır. Ayrıca dini alana ait olan seçilmişlik miti ulusallaştırılarak İranlıların binlerce yıldır İslam'a hizmet etmeleri nedeniyle petrolle ödüllendirildiklerine işaret edilmektedir. İslam'ın ilk dönemlerine ait bir olay olan Kerbela da dinî bir olay olarak değil ulusal tarihin bir parçası olarak anlatılmaktadır. Kerbela anlatımı üzerinden toplumsal fedakarlığın sınırlarının vatan ve din muhafızlığına kadar uzanabileceği gösterilmektedir. İranlıların binlerce yıldır haksızlıklarla mücadele ettikleri ve zalimlere karşı direndikleri hatta bu uğurda şehit oldukları vurgulanmaktadır. Kitaplardaki anlatımda şehitlik, vatan ve din uğrunda ölmek yoluyla erişilen bir mertebedir ve hem ulusal açıdan hem de dinî açıdan bu mertebeye çok büyük bir değer atfedilmektedir. Şahadet kültüyle beslenen İran milliyetçiliğinin etkili olduğu yurttaş inşası ve tahayyül edilen İslam toplumuna yaraşır mümin bireyin inşası kitaplarda birbiriyle ilişkili olarak yer almaktadır.

İran İslam Cumhuriyeti'nde mümin yurttaş, laik yurttaşın aksine yapıp ettiklerinden Allah'a karşı sorumludur. Yerin ve göğün hakimi olan Allah mutlak egemendir. Gelecekteki yurttaşın hem iyi ve sadık bir yurttaş olması hem de dindar bir birey olması arzu edilmektedir. Aileden başlayarak baba otoritesine itaat eden birey, rehbere, mevcut siyasi yapıya ve Allah'a koşulsuz olarak itaat etmelidir. Kitaplarda Allah'a itaat etmenin koşulsuzluğunun ve aile içinde babaya itaatin pekiştirildiği metinler otoriterliği içselleştirerek geleceğin yurttaşlarını rejimin otoriter yapısına uyumlu hale getirmektedir.

Sorumluluk sahibi, itaatkar mümin bireyin, fedakar yurttaşın ve mevcut siyasi yapının düşmanları ise binlerce yıldır inananlara, haksızlığa boyun eğmeyenlere zulmeden zalimlerdir. Bu düşmanlar temel olarak ülke içinde değildir. Çünkü İran ülkesi bütün İranlıların büyük evidir. Bu büyük ev içinde herkes birbirinin kardeşidir. Düşman, bu büyük evin dışındadır. Bu düşman başka ülke halkları değil, bu halkları yöneten siyasi rejimlerdir. Çünkü bu siyasi rejimler İslam'a dayalı değildir ve amaçları İmam Humeyni rehberliğinde, halkın direniş ve fedakarlıkla gerçekleştirdiği İran İslam Devrimi'nin ortaya koyduğu irade ile kurulan ve halkın şahadeti ile yaşatılan İslami rejimi yıkmaktır.

KAYNAKÇA

Adelkhah, Fariba (2001) *İran'da Modern Olmak*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Metis yayınları.

Afary, Janet (2003) "Shi'i Narratives of Karbala and Christian Rites of Penance: Michel Foucault and the Culture of the Iranian Revolution, 1978-1979", *Radical History Review*, 86: 7-35.

Akyüz, Hüseyin (1992) *Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Anderson, Benedict (1995) *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları.

Ashtiani, Ali Mirsepassi (1994) "The Crisis of Secular Politics and The Rise of Poltical Islam in Iran", *Social Text*, 38: 51-84.

Bennett, John Boli ve Meyer John W. (1978) "The Ideology of Childhood and the State: Rules Distinguishing Children in National Constitutions, 1870-1970", *American Sociology Review*, 43: 797-812.

Boineau, Jacques (1998) "Fransa'da Devrim Döneminde Yurttaşlar ve Yurttaşlık", (der.) T. Ilgaz, *Dersimiz Yurttaşlık* içinde, İstanbul: Kesit Yayıncılık.

Ders Kitapları Programlama ve Yazım Bürosu (1382 (2003)) *Amuzeş-i Kuran Çeharom-i Debistan* (İlkokul Dördüncü Sınıf Kuran Öğretimi), İran: Ders Kitapları Basım ve Dağıtım İdaresi.

— (1382(2003)) *Farsi Çeharom-i Debistan* (İlkokul Dördüncü Sınıf Farsça), İran: Ders Kitapları Basım ve Dağıtım İdaresi.

— (1382(2003)) *Farsi Pencom-i Debistan* (İlkokul Beşinci Sınıf Farsça), İran: Ders Kitapları Basım ve Dağıtım İdaresi.

— (1382(2003)) *Farsi Bekhanim Evvel Evvel-i Debistan* (İlkokul Birinci Sınıf Farsça Okuma), İran: Ders Kitapları Basım ve Dağıtım İdaresi.

— (1382(2003)) *Farsi Bekhanim Dovvum-i Debistan* (İlkokul İkinci Sınıf Farsça Okuma), İran: Ders Kitapları Basım ve Dağıtım İdaresi.

— (1382(2003)) *Farsi Benevisim Dovvum-i Debistan* (İlkokul İkinci Sınıf Farsça Yazma), İran: Ders Kitapları Basım ve Dağıtım İdaresi.

— (1382 (2003)) *Farsi Sevvom-i Debistan* (İlkokul Üçüncü sınıf Farsça), İran: Ders Kitapları Basım ve Dağıtım İdaresi.

— (1382(2003)) *Hediye-yi Aseman Dovvum-i Debistan* (İlkokul İkinci Sınıf Gökyüzünün Hediyeleri (Din Bilgisi)), İran: Ders Kitapları Basım ve Dağıtım İdaresi.

— (1382(2003)) *Hediye-yi Aseman Sevvom-i Debistan* (İlkokul Üçüncü Sınıf Din Bilgisi Gökyüzünün Hediyeleri), İran: Ders Kitapları Basım ve Dağıtım İdaresi.

— (1382 (2003)) *İlim ve Tecrebe Evvel-i Debistan* (İlkokul Birinci Sınıf Bilim ve Deney), İran: Ders Kitapları Basım ve Dağıtım İdaresi.

— (1382 (2003)) *Tealimat-i Dini Pencom-i Debistan* (İlkokul Beşinci Sınıf Din Bilgisi), İran: Ders Kitapları Basım ve Dağıtım İdaresi.

— (1382(2003)) *Tealimat-i Dini Çeharom-i Debistan* (İlkokul Dördüncü Sınıf Din Bilgisi), İran: Ders Kitapları Basım ve Dağıtım İdaresi.

— (1382(2003)) *Riyazi Çeharom-i Debistan* (İlkokul Dördüncü Sınıf Matematik), İran: Ders Kitapları Basım ve Dağıtım İdaresi.

Friedland, Roger (2001) "Religious Nationalism and The Problem of Collective Representation", *Annual Review of Sociology*, 27: 125-152.

Gülümseyen İslam: Hatemi'nin Ağzından İran'da Değişim (2001), (der.) Sami Oğuz, çev. Nazila H. Nejad, İstanbul: Metis Yayınları.

Hobsbawm,E.J. (1995) *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hogan, David (1997) "The Logic of Protection: Citizenship, Justice and Political Community", K. (der.) J. Kennedy *Citizenship, Education and the Modern State* içinde, London: Falmer Pres.

İran İslam Cumhuriyeti Anayasası, Madde 30, http://www.oefre.unibe.ch/law/icl/ ir00000_.html#I000_, ziyaret 15.04.2006.

Janowitz, Morris (1980) "Observations on the Sociology of Citizenship: Obligations and Rights", *Social Forces*, 59: 1-24.

Kendirci, Güliz (2006) Iran Ilkokul Ders Kitaplarında Din ve Yurttaşlık (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Marks,Anthony W. (2003) Faith in Nation: *Exclusionary Origins of Nationalism*, New York: Oxford University Pres.

Matheson, David ve Wells Peter (1999) "What is Education?", (der.) D. Matheson ve I.Grosvenor *An Introduction to the Study of Education* içinde, London: David Fulton Publishers.

Ministry of Education The Bureau of International Scientific Cooperation (2003) *Education In Islamic Republic of Iran*, Iran: Ministry of Education.

Ministry of Education, www.medu.ir, ziyaret 01.05. 2006.

Onat, Hasan (1993)"20. Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul: İslami Araştırmalar Vakfı.

"Ônsöz" 13B2 (2003) *Amuzeş-i Kuran Sevvom-i Debistan* (İlkokul Üçüncü Sınıf Kuran Öğretimi) içinde, İran: Ders Kitapları Basım ve Dağıtım İdaresi.

Pandey, Gyanendra "Can a Muslim Be an Indian?" (1999), *Comparative Studies in Society and History*, 41: 608-629.

Ramirez Francisco O ve Boli John (1987) "The Political Construction of Mass Schooling: European Origins and Worldwide Institutionalization", *Sociology of Education*, 60: 2-17.

Smith, Anthony D. (2002) *Ulusların Etnik Kökeni*, çev. Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir, Ankara: Dost Kitabevi

Sosyal Bilgiler Grubu Ders Kitapları Programlaması ve Yazımı Bürosu (1382(2003)) *Tealimat-i İctimai Sevvom-i Debistan* (İlkokul Üçüncü Sınıf Sosyal Bilgiler), İran: Ders Kitapları Basım ve Dağıtım İdaresi.

— (1382(2003)) *Tealimat-i İctimai Çeharom-i Debistan* (İlkokul Dördüncü Sınıf Sosyal Bilgiler), İran: Ders Kitapları Basım ve Dağıtım İdaresi.

— (1382(2003)) *Tealimat-i İctimai Pencom-i Debistan* (İlkokul Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler), İran: Ders Kitapları Basım ve Dağıtım İdaresi.

Şeabani, Esdallah (1382(2003) *Farsi Bekhanim Evvel-i Debistan*, (İlkokul Birinci Sınıf Farsça Okuma), İran: Ders Kitapları Basım ve Dağıtım İdaresi.

Turner, Bryan (1994) "Contemporary Problems in The Theory of Citizenship", (der.) B.Turner, *Citizenship and Social Theory* içinde, London: Sage Publications.

Üstel, Füsun (1999) *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Ankara: Dost Kitabevi.

Veer, Peter Van Der ve Lehmann Harmut (1999) *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton University Pres.

Zubaida, Sami (1989) "Preconditions for Khomeinis's doctrine", (der.) S. Zubaida *Islam, The People and The State: Essays on Political Ideas and Movements in The Middle East* içinde, UK: Routledge.

Abstracts (İngilizce özetler)

Finally, on time, but

ŞÜKRÜ ARGIN

This essay tries, first, to grasp the spirit that was reflected as embodied in the works of Adorno, Horkheimer and Marcuse, then it strives to understand how the Turkish adventure of that spirit passed through. The affinity between theory and praxis, or put it straightforwardly, the mediation by which each of them mediates the other, is the foundation spirit finds itself. It has been argued that the polarization between Marcuse and Horkheimer/Adorno tandem during 68's student revolt was inherent in the original formulation of critical theory, which dissects theory and practice in their interrelated totalities. But the 'spirit' of critical theory has always overcome this obstacle, and although they followed different paths, they remained completely faithful to that spirit. The essay concludes with the reception of critical theory in Turkey, with a strong emphasis on the difficulties of the appropriation of critical theory in late-modern conditions.

⌘

Neumann and Habermas: In the critical context of modern rule of law

LEVENT KÖKER

After a brief historical and conceptual account of modern rule of law and after putting forward major elements of criticism of the liberal idea of rule of law by Franz Neumann, a former member of the Frankfurt School, this article tries to explain the distinguishing features of Jürgen Habermas's critical reconstruciton of an idea of rule of law as democratic procedure. The main argument of the article is that the Ha-

bermasian critical approach to the relationship between rule of law and democracy is based on his understanding of the problems of legitimation in the modern state and establishes an inseparable connection between private and public autonomy (that is between individual rights and liberties and means of political participation), whereas the liberal idea and its class-based socialistic critiqe by Neumann, in principle, relegates the individual rights to the non-political private sphere.

⌘

Habermas as a citizen-philosopher: The critical power of the Kantian project

DEVRİM SEZER

Habermas's project of communicative action has been widely debated both by his sympathetic followers and fierce critics over the last decades. It is not the purpose of this article to present and evaluate the strengths and weaknesses of Habermas's project in its entirety. Nor does it aim to discuss the reception of Habermas's work within social and political philosophy. The article has a modest objective: to present, and ultimately defend, Habermas's contribution to Critical Theory by concentrating on his account of practical reason and his rehabilitation of the Kantian project. In presenting Habermas as a "citizen-philosopher", I hope to show the critical and normative power of his thinking and its relevance to some of today's contoversial issues such as genetic engineering and the future course of international politics.

⌘

Habermas and the validity of social rights

AYŞEN CANDAŞ BİLGEN

This article introduces a paradox in Habermas's idea of social rights. Readers familiar with Habermas's body of work would be tempted to think that Habermas favors defending the absolute justifiability of social rights. Yet a close investigation of his theory of procedural law shows that social rights have a derivate and secondary status in his conception of a basic rights system. This article concerns itself with the evidence of this rather unexpected finding while probing Habermas's justifications for his argument. While there is no doubt that Habermas perceives negative entitlements and social rights in particular as outcomes that could be paternalistically granted as opposed to being essentially democratic rights, it is not clear how this claim can be reconciled with Habermas's co-originality thesis on the one hand and historical evidence on the other hand. Habermas attempts to hold on to the idea of equi-primordiality of democracy and rights, while his *Discourse Principle* and the validity argument that is inherent in it suggest that

the revealed consent of the participants is the only criterion of democratic legitimacy. This article argues that in assigning priority to a purely proceduralist type of democracy which does not concern itself with social justice, Habermas lays his trust in the irreversibility of welfare state institutions and a political liberalism, both of which he believes are fully internalized by European societies. This underlying political culture assumption in fact reveals a right-Hegelian bias that betrays Habermas's decidedly Kantian ideas as well as his left-Hegelian past.

⌘

"What to do when the world's gone kitsch"

HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU

Coming to grips in analytical terms with the now-pervasive phenomenon of *kitsch* as well as the economic, technological, social, cultural and political processes of modern life responsible for its growth and seemingly perpetual stay demands a rigorous inquiry into a variety of societal practices and mentalities wrapping them, especially towards a possible future study concerning the sway of the same phenomenon in Turkey. In this respect, at least, the present article cannot pretend to exhaust its elusive yet all-too-present object of inquiry. Yet, given the nature of reactions and condemnations of especially the defenders of 'high arts, it wishes to fulfill its task with minimum of 'moralizing,' perhaps not always successfully. Nevertheless, it can be perceived as an attempt, hopefully, at genuine 'wonderment' (and not as a piece of mere 'curiosity') in the face of the paradoxical growth of *kitsch* out of the very womb of what is known to be a condescending 'high art.' No easy answers, but "A Reader's Guide to Perplexity."

⌘

Weimar intellectuals read detective novels

AYKUT ÇELEBİ

Reading detective novels is an ardent pleasure in which one start out many adventurous journeys on a comfortable couch in a cold winter night. Detective novels are special sub-genre of the so-called criminal novels which has aroused a curiosity both on a big city life and the "murder as fine art". The detective traces the signs in every detail so that disinterested or impertinent phenomena are to be aggregated into a meaningful totality by which the case is illuminated. This takes place in the *mise en scéne* of the metropolis. The detective feels at home in the big city life. Weimar intellectuals are the first philosophers and literary critiques that have been realized the contingent juxtaposition of the tracing the criminal elements in the city, and trying to find out the reality, that is lost within capitalist domination and is hidden behind the complex big city life.

Siegfried Kracauer searched for the truth in surface phenomena and tried to capture it in lived experiences of the metropolitan life. He criticises the detective novels as imaginary and rational constructs which miss totally mysterious nature of the modern metropolitan subjective experience and pay scant attention to the details which promises at the beginning.

Walter Benjamin, on the contrary, sees at the figure of the detective on the one hand the nodal point of the metropolitan experience on which the crowds and dangerous classes play the primary roles. But on the other hand, he finds at he gaze of the detective a romantic "Blick", a gaze oriented to historical details, details which has been surrogated and surpassed by a new mode of production and perception.

Bertolt Brecht as an analytical observer of capitalist modernity and its crime-hidden nature, has been not only an confirmed reader of criminal novels, but also an amateur writer of detective stories. He and Walter Benjamin had been planned together a noir detective novel about which a true motive of crimes are to be explored in terms of material interests and real motives beside passions and intension. Brecht rejected radical schema of the detective novels and purposed a radical change in which the crime and criminal are explained in a different perspective.

For Ernst Bloch, the not-yet-narrated part of the detective novel is the most exciting. The reader reconstructs the not-yet-part of the mystery by self and invents the truth of the genre. For the detective the truth lies elsewhere. At the beginning of the genre, which corresponds the rise of enlightened capitalism, the detective was a hero, who rationally and analytically collects traces, and find a rational solution to enigma. After the rise of organized capitalism, the detective has lost rational capability and gained a new one, i.e. intuitive capability. This was the triumph of philosophy of Bergson over J.S. Mill.

At the second half of the 20th Century, together with the advances in the genre, detective novels have lost their privileged position. This is the sign not only the end of a natural death of a sub-genre, but also the unnatural death of the philosophical and literary gaze over details, over phenomenon, last but not least, over the concept of the political. This is the main thesis of this study.

Prophetic and "pedantic"?: Ernst Bloch and critical theory

TANIL BORA

Although critical theory's refined and well-established attempts at analyzing the penetration of enormous capitalist domination into the world, which is also mediated through that domination, are clear theoretical interventions for the practical purposes they set for themselves in formulating critical theory, so the argu-

mentation goes, they were, in the very end, resulted in a kind of cynic regression into 'theory', that the brute force of the reflection has left no place for the subject to act upon. This article offers a humble re-evaluation of that critical attitude with an emphasis on the convergencies and divergiencies among Bloch, Benjamin, Adorno, and Habermas in the theoretical body of Frankfurt School. Bloch is committed to the cause of critical theory, but remained a marginal figure. He is akin to a kind of voluntarism, somehow idealistic in that he imagines a subject, who is full of objective reasons, subjectivity of pure objectivity. The critique of society, and of history by critical theory risks a sterilization of retreat from the social reality, the same thing may also be said about Bloch that he opens himself to the risk of imperfect and incorrect saying, in trying to build a real-concrete utopian spur in order to participate in the remaking of the world.

The article touches upon frankly fractiousness between Bloch and other members of critical theory, considering some vital themes in his thinking, like the possibility and impossibility of story-telling; pessimism-optimism and the possibility of truth in false; historical remnant and continuity; natural law; authentic, dialectic and revolutionary metaphysics; the emancipatory potentiality of religions. It is concluded that the tension among Bloch, Adorno and Horkheimer is still a productive starting point for a vivid debate on critical theory.

Enlightenment vs *enlightenment*, rationalism vs *rationalism*: the critique of techno-science in Frankfurt School critical theory and epistemological history

ADİLE ARSLAN AVAR

By taking a departure from Horkheimer and Adorno's *Dialectic of Enlightenment*, this article aims at articulating their critical theory to Bachelard and Canguilhem's epistemological history (or critical rationalism) in order to problematize the founding (*problematique*) concepts having conditioned the theoretical, methodological and experimental practices of biotechnologies. The latter is the latest articulation of the Enlightenment and mechanistic science. Horkheimer and Adorno on the one side, and Bachelard and Canguilhem, on the other, albeit in different disciplines and ways, and with different questions, problematize the western tradition of rationalism whose origins go as back as the Greeks. For Horkheimer and Adorno, despite Enlightenment promised for emancipation by the progress of reason, this very progress has culminated in enslavement of the men/women and nature by the reduction of reason to instrumentality within the dialectic of enlightenment. This paradox has harnessed the whole history to irrationality. Science and technology are specific instances of enlightenment whe-

reby the unconditional reduction of reason to instrumentality goes beyond all calculations and falls into irrational domination of nature. The originary fullfilment of the enlightenment would be possible by reversing it from within by the critical potential that resides within reason itself. For Bachelard, the established forms of logic, epistemology, rationalism and science, all of which depend on fixed, undialectical notions of theory, subject and object, should be owercome by a *philosophy of no*. The latter is possible through a refined dialectic between scientific mind, objects, concepts and metaphors. Canguilhem constitutes his epistemology of life sciences within the space that was openned by Bachelard's intervention. His dialectic operate between life and science at the level of concepts and problems that are posed by life to mechanistic conceptions. Considering together with Horkheimer and Adorno's and also Bachelard's ctitiques, Canguilhem's epistemology can be taken as as space within which their dialectical thought were figured as a dialectic between life and the concepts imposed on life by the Cartesian mechanistic science.

⌘

Leo Lowenthal, and others

BEYBİN KEJANLIOĞLU

This article focuses on Leo Lowenthal and his work on sociology of literature, and on how he integrates the questions of mass communication, popular culture and art into the sociology of literature. Even though Lowenthal is one of the earliest members and a central figure of the Institute for Social Research both in Germany and in the US, his work has been neglected or obscured in the literature on the critical theory of the Frankfurt School. This neglect may due to the fact that he never directly dealt with philosophical problems, yet the underlying assumptions of the social philosophy and critical theory of the Frankfurt School did perhaps nowhere find such a loyal analysis than that of Lowenthal's. The presentation of Lowenthal's work in this article seeks to challenge the critical theory literature by reversing the position of Leo Lowenthal, mainly discussing his work and evaluating its relation to the work of other members of the Institute. Yet giving him prominence is not without criticism.

⌘

Emancipatory potentials of art in critical theory

GAYE İLHAN DEMİRYOL

The fate of art has been determined in the last three centuries by Enlightenment, which perceived art as an expression of subjective experience and confined it to the realm of fiction, passion, irrationality. In the writings of two Frankfurt School

thinkers, Walter Benjamin and Theodor W. Adorno, this view of art is abolished to make room for aesthetic experience as an appropriate form of dialectical and materialist cognition. This essay evaluates the role of art-particularly mechanically reproduced forms of art, in the writings of Benjamin and Adorno. Central claim is that both thinkers share a similar conviction as to the emancipatory potentials of the work of art. Yet, they evaluate the effects of technological innovation differently. The underpinnings of this later resolved discord, however, is philosophical. In contrast to Benjamin's fate in the internal dynamics of technological development, for Adorno the relevant category of emancipation remains the individual subject. Their intellectual conversation urges us to reflect critically upon the effects of technological development on art in order to comprehend contemporary society.

Cameralism: The birth and development of modern administrative and fiscal thought

CEYHUN GÜRKAN

The paper aspires to present the intellectual foundations of early modern administrative and fiscal system in the west. Towards that aim, cameralism, the German art of government, proves to be our departure point. We claim that without considerations on cameralism, which has been remained less than fully appreciated in the history of social sciences, it is not possible to achieve an overall understanding of the historical development and present situation of governmental techniques and fiscal science. In the paper we define cameralism both as a literature on the art of government and a bureaucratic process specific to the German principalities and regional states between 15^{th}-18^{th} centuries. After making some points considering the ambiguous definitional aspects of cameralism up front, we elaborate cameralistics within the historical conditions, among which the particularistic structure of the German Empire (I. *Reich*) heads the list, that gave rise to the early modern type of *governmentality*, by relating cameralism with *Polizeiwissenschaft*, the science of the good order. In the foregoing argument, we take up cameralism within three periods which were different from each other in terms of historical circumstances and, therefore, thoughts on government. These are 1475-1618, 1648-1727, 1727-1830. The first period began with the peasant wars and ends with the Thirty Years' War. The second period marks the maturation of cameralism and the last one corresponds to the period of academic cameralism as a university science and the *décadence* of cameralism. We gave a considerable space to the third period within which we examine the influence of eighteenth-century intellectual trends and scientific inquiries on cameralism. Kant's Critical Philosophy was of great importance on the way towards the termination of

cameralism within the intellectual field of the time and universities. In conclusion, we touch upon the importance of cameralism for both the history of German social sciences and the Ottoman economic and administrative thought. We know some relations between the Ottoman bureaucrats charged with foreign affairs and cameralists, which is yet to be fully explored.

⌘

"Exclusive recognition: The ethnicization of the migrant antipathy in the Turkish metropoles"

CENK SARAÇOĞLU

This article attempts to draw a general framework for understanding the nature and dynamics of the recently rising xenophobic sentiments against Kurdish migrants living in the slums of the Turkish metropoles such as Mersin, Antalya, İzmir etc. The analysis will be predicated upon the discourses revealed in the depth interviews made in İzmir, which was a part of an extensive field study that I conducted in 2006. The field study unravels many important relations, processes and mechanisms involved in the formation of the anti-Kurdish discourse in the metropoles, but, the scope of this short article will be rather limited with drawing a typology of this xenophobic sentiment, situating it within the history of the Turkish nationalism and thereby discerning its unprecedentedness and historical specificity.

Based on the observations and interviews in the field study, it can be seen that every manifestation of anti-Kurdish discourse in daily life involves a logic that *recognizes* and *excludes* the Kurdish migrants as an other 'people' or 'ethnic group'. From this point, the article intends to analyze this recently rising anti-Kurdish discourse under the abstraction of 'exclusive recognition'.

⌘

Religion and citizenship in elementary school textbooks in post-revolutionary Iran

GÜLİZ KENDİRCİ

Iran became an Islamic Republic in 1979 after overthrow of the Constitutional Monarchy ruled by Pehlevi Dynasty since 1925. After the revolution, Islamic regime prepared a new constitution based on Islamic principles and stablished Shi'a Islam of the Twelver sect as official religion. Their aim was to transform Iranian society to an Islamic nation.

New regime used education, which has been one of the most important means of political socialization since the emergence of nation states, to create new Iranian Islamic citizen that the nation state has crucially required. Education system was restructed and content of textbooks was amended.

This paper aims to analyze the conception of citizenship in relation to religion in Iran Islamic Republic through an examining of the elementary school textbooks. After examining the text books, it has been concluded that Iran Islamic Republic is an Islamic nation state. The policy of this state is to create an Islamic society by means of the nationalization of the religious symbols or by adding a religious content to the national symbols.

The features of the ideal citizen conceived by the political regime of Iran Islamic Republic are being Iranian, Muslim and Shia, concomitantly. The most important duty of this citizen is to protect the religion of the country and the motherland. The Iranian citizen, having socialized in the triangle of the family, the mosque and the school is responsible to God for all his actions because God is the only sovereign. The Iranian citizen, so accustomed to the paternal authority prevalent in the family, is supposed to learn to obey all the commands of the religous guide of the country.

The enemies of Iran Islamic Republic are outside: they are those governments that rule their people with non-Islamic rules. Iran Islamic Republic assumes that these governments attempt to destroy Islamic government of Iran. Under such a threat the duty of the citizen is to protect his religion and the country for the sake of his life.

Toplum ve Bilim

104

Bora - Erdoğan "Zengin" bir araştırma gündemi, "yoksul" bir literatür **Buğra** İşadamları ve toplum **Köse - Karahanoğulları** Türkiye'de faktör ve varlık gelirlerinin sınıfsal temelleri **Türkeş** Milenyum çağı insanları **Doğuç** Yeni orta sınıfların gözünden zenginlik ve yoksulluk **Pérouse - Danış** İstanbul'da güvenlikli siteler **Mağgönül** Teşvikiye-Nişantaşılıların "serveti" **Ünsal** Bir zenginleşme biçimi olarak müteahhitlik **Odabaş** Modern beden kültüründe güzellik salonları **Sunata** Türkiye'de(n) gizil beyin göçü

105

Söyleşi Şerif Mardin'le merkez-çevre analizi üzerine **Ahıska** Türkiye'de "çevresiz merkez" ve Garbiyatçılık **Açıkel** Entegratif toplum ve muarızları **Aydın** Paradigmada tarihsel yorumun sınırları **Arlı** Devletin sürekliliği, devrimin muhafazası, toplumun denetimi **Gönenç** Merkez-çevre ilişkilerini yeniden düşünmek **Çınar** Kültürel yabancılaşma tezi üzerine **Bilgin** Kent üretiminin ve kamu yaşamının örgütlenmesi **Böke** İktisadi merkez-çevre paradigması **Özdemir** Uluslararası ekonomi politiğe Marksist yaklaşımlar **Durgun** Homo Balkanicus, Çılgın Türkler ve diğerleri **Öztan** Türkiye'de öjeni düşüncesi ve kadın **Sezer** Gadamer'in pratik felsefesi

106

Aytaç Berkes, Küçükömer ve Mardin üzerine bir deneme **Buğra** Türkiye'de sağ ve sosyal politika **Akan** AB çalışma ilişkilerinde Üçüncü Yol modeli **Nişancı** 1980 sonrası dönüşümde devlet-sermayedar ilişkileri **Eres** Türkiye'de varlığı tutma biçimleri **Öztürk** Tanpınar'ın oyun dünyaları **Karaömerlioğlu** Türkiye'de çok-partili demokrasiye dönüş **Erol** Popüler müzikte otantisite **Özben** Cami düğünleri **Şen** Değişen Balkan kimlikleri **Bjelic** Semiyotik felaket ve Avrupa'nın kendini inşa edebilme gücü **Myrivili** Bir performans olarak sınır **Nikolchina** Bir entelektüel ütopya olarak Batı **Yeşilkaya** David Harvey ve ütopyalar

107

Hassan *Mukaddime*'ye dâir ve sâir **Kurtoğlu** İbn Haldun'la çağımızı okumak **Işık - Pınarcıoğlu** Bölgesel siyasi tercihler ve AKP **Zeyneloğlu** İstanbul'un seçim coğrafyası: 1999-2002 **Bakırezer** Trabzon olaylarının sosyolojisine dair notlar **Ayman** Bellek mekânı olarak sınır ve ötekilik: Kars şehri **Özman** Baltacıoğlu'nda 'cinsi lâtif'in ölümü ya da erkekliğe methiye **Batur** Türkiye'de psikolojinin kurumsallaşması **Serdar** Latin Amerika'nın neo-liberalizm deneyimi **Ateş** Alevilik üzerinden merkez-çevre ekseni **Özkan** Yugoslavya'dan sonra Balkanlar **Bakırezer-Demirer-Bağce** Etik, liyakat, istismar **Özdemir** Marksizm ve söylem analizi

108

Özkazanç Biyo-politik çağda suç ve cezalandırma **Çalışkan** Neo-liberal piyasa nasıl işler?: Pamuk, iktidar ve fiyat **İpek Can** Sivil toplum, neo-liberal dönüşümler ve gönüllülük **Eder** Moldovyalı göçmenler ve Türkiye'de neo-liberal devlet **Buğra** AKP döneminde sosyal politika ve vatandaşlık **Alada** Öncü iktisat düşünürleri yeni liberalizme karşı (mı?) **Yılmaz** Kapitalist küresel kurumsallaşma sürecinde yolsuzluk **Yardımcı - Saltan** Sokak toplayıcılarının iş ve yaşam koşulları üzerine **Özgen** Aşiretin etnik bir kimlik olarak yeniden inşası **Mollaer** Türkiye'de muhafazakârlık üzerine

Gambetti Linç girişimleri, neo-liberalizm ve güvenlik devleti **Berksoy** 1980 sonrası Batı'da ve Türkiye'de polis teşkilatları **Cantek** Hürriyet gazetesinin yorum sayfası üzerine **Ecevitoğlu - Aytaç** Siyasal bir mesele olarak namus cinayeti tartışmaları **Saç** Bir yazım hatası: *Türksolu* **Köroğlu** "Milli hakikat" üzerine tezler: Attilâ İlhan'ın Gazi Paşa'sı **Nalbantoğlu** Daimon'unu yitiren üniversite **Maktav** Türk sinemasında bir "oyun" olarak "hukuk" **Dedeoğlu** Sosyal politika, istihdam ve enformel çalışma **Çoban** İnsan hakları bağlamında embriyonun moral statüsü

Birikim Yayınları

ISSN 1300-9354